Herbert Marcuse

Ragione e rivoluzione

Hegel e il sorgere della "teoria sociale"

Società editrice il Mulino Bologna

HERBERT MARCUSE
E IL PENSIERO NEGATIVO

Herbert Marcuse non è un filosofo conosciuto soltanto dai filosofi. Non so se questa fama lo rallegri o non l'addebiti a quella moderna civiltà dei consumi che tanto gli spiace. Il suo *Eros and Civilization* ha avuto fortuna anche da noi: il conflitto tra civiltà e felicità, l'idea del progresso che presuppone la repressione degli istinti, la speranza di una società restituita alle libere forme dell'arte e del gioco individuale, sono temi che fanno presa. C'è appunto da dubitare che a molti ne sia sfuggito il significato profondo. La critica marcusiana si volge, come si sa, alle scuole freudiane che avrebbero appiattito o frainteso la lezione del maestro viennese. I successi conseguiti nella terapia non compensano la mistificazione subita dalla sua teoria metapsicologica. Che aveva detto infatti Freud? Che il sacrificio della libido o la sua deviazione verso attività ritenute utili rappresentano la cultura e che con la cultura aumenta il dominio dell'uomo sull'uomo. Se ora la repressione caratterizzasse la civiltà come tale, non ci sarebbe alternativa e il dubbio freudiano sul prezzo da pagare al progresso non avrebbe senso. Ma il contrasto tra il principio del piacere e il principio della realtà è davvero inconciliabile o la stessa teoria di Freud non adombra la possibilità di una civiltà non repressiva? E in questo caso non sono le istituzioni sociali a rivelarsi vecchie e inadatte?

Diversa e sostanzialmente conservatrice appare a Marcuse la posizione dei revisionisti. Con Erich Fromm l'esigenza di felicità viene accolta solo se non contrasta con i valori dominanti o si interiorizza: s'immiserisce il conflitto tra la società e l'individuo, mentre la terapia finisce col diventare un « corso di rassegnazione »: si trascura di considerare l'esperienza individuale alla luce

dell'universale alienazione che si esprime nella più profonda struttura degli istinti. Ugualmente Sullivan non riconosce alla fine che le norme e i valori prevalenti, ne deriva il suo concetto di salute mentale e le personalità radicali, si tratti di Socrate o di Cristo o di Lenin, son dette nevrotiche e risentite. Gli adattamenti interpersonali e gli stessi correttivi apportati dallo psicanalista riflettono insomma i tabù sociali della borghesia e si sforzano di mantenerli.

Che poi Marcuse non analizzi la situazione in termini di ideologia neocapitalistica e veda la salvezza dell'uomo nella liberazione dal lavoro e nella fantasia, questo si spiega con la sua origine filosofica. Egli resta un intellettuale borghese, si è detto da alcuni; ha studiato Marx e tuttavia non conclude come dovrebbe se gli fosse fedele. Ora l'eredità marxista è una delle più disputate e non mette conto di spartirla qui tra eretici e ortodossi. Conviene, mi sembra, vedere come egli ha letto Marx e il suo maestro Hegel, che ruolo abbia giocato il pensiero classico tedesco nella sua esperienza di studioso europeo costretto a riparare negli Stati Uniti con l'avvento del nazismo. Con Adorno e Horkheimer, di cui era stato collaboratore nell'Institut für Sozialforschung alle *Studien über Autorität und Familie*, Marcuse aveva attinto a una cultura prestigiosa: questa cultura egli doveva mettere a prova nel mondo americano e raffrontarla ai valori che v'emergevano prepotentemente, sino a farsi esemplari di una nuova umanità: ed ecco il carattere ambiguo e stimolante delle sue analisi. Nel 1932 era uscito un suo lavoro sulla *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, dove non mancano le suggestioni della filosofia esistenzialistica e heideggeriana. Ma è nell'opera che qui si presenta al lettore italiano, apparsa nel 1941 col titolo *Reason and Revolution - Hegel and the Rise of Social Theory*, che Marcuse chiarisce a fondo i temi e le direzioni del suo pensiero. La stessa situazione mondiale, il processo al nazismo

e ai suoi precedenti richiedevano una difesa di Hegel da ogni complicità. Nessun accostamento era di fatto possibile tra quella « filosofia negativa » e le ideologie autoritarie.

Si approfondisca anzitutto la scoperta hegeliana della dialettica ossia del pensiero come negazione dell'immediato. Il senso comune e la scienza ne sono coinvolti perché non s'avvedono che il mondo, divenendo razionale da irrazionale che era, si contraddice. Essi indicano nell'accettazione dei fatti il solo principio metodico ragionevole, ma con ciò operano sempre entro il medesimo schema di vita e il loro progresso è esclusivamente quantitativo. Marcuse ne trae un rilievo che corre per tutto il libro e caratterizza il suo atteggiamento polemico verso la cultura tecnica. Il potere del pensiero negativo è invece tale da mostrare, nell'inadeguatezza del reale, la graduale affermazione di una Idea che opera spontaneamente nella natura e si fa attività consapevole e progettante nell'uomo. Questa negazione non ha niente da spartire con quella « isterica » delle filosofie dell'angoscia: la sua funzione è liberante perché contravviene all'esperienza diretta delle cose e alle proposizioni che le accolgono come sono. Che significato connette infatti Hegel alla « realtà »? Reale può dirsi solo quel che si trova in accordo con la ragione e non c'è dubbio che in tale definizione permangono le tracce dell'ontologia aristotelica sciolta dal dogma metafisico, la nozione dell'essenza come del processo o movimento attraverso cui ogni essere particolare diviene ciò che esso è effettivamente. Così non si dà mai un'unità immediata della ragione e della realtà e l'idealismo che ne ha coscienza è una filosofia della contraddizione.

Come operò questo spirito nella cultura tedesca, ne fu assorbito o ne modificò la condizione agli inizi dell'Ottocento? Marcuse si cala nella realtà tedesca del tempo, traccia la storia di un paese « che non era ancora uno stato ». Ora lo studioso sa bene come la ge-

nesi del pensiero hegeliano sia da riferire agli scritti etico-religiosi negli anni di Berna e Francoforte, prima ancora che all'incontro con il Fichte e lo Schelling; dalla *Jugendgeschichte Hegels* di Dilthey alle più recenti interpretazioni del Niel e del Lukács una vicenda speculativa si è riempita dei contenuti e delle tensioni politiche della Germania nel periodo napoleonico e nell'età della Restaurazione; e insomma la dottrina idealistica vien fuori da un'analisi di documenti e di forze realmente operanti. Marcuse si richiama anzitutto all'eredità della Riforma, alla libertà avvertita come un valore interiore e compatibile con ogni vincolo esterno. Tale convinzione e la mancanza di una forte classe media garantivano i privilegi della nobiltà: chi disponeva di una cultura badava soltanto che non fosse contaminata. In Hegel questo ideale è ancora presente, ma la lezione degli illuministi doveva presto rendergli intollerabili la condizione del *Reich* tedesco e la scissione intervenuta tra lo stato e l'individuo. La ragione sarebbe così diventata il corrispettivo filosofico di una comunità in cui gli interessi di ciascuno fossero integrati e tolti dalla loro particolarità: ché tali interessi apparivano isolati e protetti da una finzione legale, a considerare lo sviluppo della proprietà privata dopo la crisi del sistema feudale: donde l'idea di uno stato centralizzato che eliminasse gli arbitrî e si facesse garante della libertà dei singoli.

C'è un'oscillazione, già trasparente nello scritto sulla Costituzione tedesca, tra l'idea della libertà e quella di uno stato che subordini il diritto alla forza. Ma la soluzione autoritaria viene imposta all'analisi hegeliana dai contrasti obiettivi della società individualistica, dall'anarchia e dai ciechi meccanismi economici che la dominano. L'impulso critico è il medesimo che s'incontra nella *Jenenser Logik*, quando il pensiero dialettico penetra nella contraddizione e mostra come ogni forma sia caratterizzata da una « assoluta inquietudine ». Esso comincia ad agire quando l'intelletto si dimostra

incapace di comprendere adeguatamente qualcosa dalla sua qualità e quantità. Come dire che queste ultime non riescono a determinarlo per ciò che è e tuttavia, proprio in quanto lo « negano », introducono a quell'alterità in cui consiste la sua vera realtà: così l'apparente stabilità delle qualità si dissolve in una catena infinita di relazioni. Tali relazioni non si danno alla stregua delle connessioni con cui il senso comune congiunge un oggetto all'altro. A questa « cattiva infinità » si contrappone l'infinito che risolve le opposizioni conservandole come momenti della totalità. Marcuse non si lascia però sfuggire i nuovi significati assunti dalla dialettica tra il periodo jenense e la *Phänomenologie des Geistes*. Ora essa sembra una certezza dello spirito e non una forza che lo spinge innanzi, mentre l'opposizione si riduce a un gioco premeditato. Ogni errore possiede una sua verità e ogni conflitto la sua soluzione. Dell'assoluto si deve dire che « è essenzialmente risultato, che esso soltanto alla fine è ciò che è in verità »: esso è cioè tale che, per diventare se stesso, si estrania da sé e quindi elimina l'alienazione per recuperare la propria sostanza: la struttura che fissa il processo della realtà spirituale nei suoi diversi momenti è la medesima della ragione speculativa. Pertanto le forme dell'autocoscienza, in cui l'io si trova limitato dagli altri io, appaiono realtà storiche e stati del mondo. Le famose figure del servo e del signore, dello stoicismo e della coscienza infelice ripetono i temi del giovane Hegel: ma adesso la dialettica, pur mantenendo quel rilievo etico e politico che è stato riconosciuto da tanti studiosi, le ha fissate come i modi in cui l'alienazione viene necessariamente eliminata.

La *Phänomenologie* ci introduce alla conoscenza del mondo nella sua forma razionale. Essa non è indifferente come la scienza all'esistenza dell'oggetto, lo assume nel rapporto con la verità che è tale solo attraverso lo sviluppo dell'umanità. Il processo non è esprimibile da alcuna proposizione isolata, né questa può

dirsi vera per se stessa. Il giudizio speculativo non ha un soggetto stabile e passivo: il soggetto è attivo e si sviluppa nei suoi predicati, deve connettersi agli altri in un sistema dinamico per rappresentare la verità. Ma il rilievo non ha soltanto un significato epistemologico, insiste Marcuse. L'attacco al pensiero tradizionale è l'attacco al pensiero che si ritira dinanzi al senso comune. Per essere ciò che *realmente* è, ogni cosa deve divenire ciò che non è: come dire che A non contraddice un non-A che gli resta estraneo, ma un non-A che appartiene alla sua stessa identità nella forma di un processo che ne sviluppa tutte le potenzialità: l'essere particolare che è l'uomo, ad esempio, si afferma in quanto nega i suoi limiti e appartiene a un gruppo o a una classe sociale. L'universale è dunque la condizione che rende possibile l'esistenza dell'individuo e ne costituisce il fine. Questo movimento che « porta al di là » del dato particolare spiega l'identità stabilita da Hegel del reale con il razionale, la spiega nel senso di una attualità in cui ogni realtà contingente ha raggiunto la sua forma adeguata. Ed è qui, anzi, che la logica oggettiva si fa soggettiva. Solo nel soggetto si rende infatti possibile la conoscenza della verità, che è essenziale alla libertà richiesta dalla realtà medesima: dove la categoria logica del soggetto non designa una particolare soggettività e piuttosto un principio universale che si sviluppa attraverso l'azione autocosciente degli individui. Tale principio è l'Idea e il compito dell'uomo consiste nel vivere per essa, come ancora si avverte nei paragrafi conclusivi della *Logik*.

A questo punto, nota Marcuse, la storia minaccia però di trasformarsi in ontologia. Soltanto il puro pensiero realizza le esigenze della totale libertà, perché ha tutta la sua alterità in se medesimo. Hegel non accettava certamente che la « classe agiata » divenisse custode dell'Idea, che la filosofia si staccasse dalla prassi: gli sembrava poco meno che un'abdicazione della ragione. Però egli era preoccupato delle forze che

avrebbero dovuto realizzare questa libertà, degli egoismi che minacciavano di travolgere la « dignità dell'universale ». Gli eventi politici che chiudono il periodo napoleonico e caratterizzano l'età della Restaurazione sono tutti vivi negli scritti dell'Hegel chiamato a succedere a Fichte nell'Università berlinese. Come s'afferma l'idea di una verità assoluta da difendere, le si affianca quella di uno stato che domini gli interessi contrastanti dei suoi membri e li regoli al meglio. Lo stato non ha origine da un contratto, esprime un rapporto oggettivo e necessario. Esso è però tale che il popolo deve diventare parte effettiva del suo potere, mentre impedisce il prevalere dei gruppi particolari con il sostegno di una burocrazia e la proprietà perde il valore decisivo riconosciuto nel passato.

Che la libertà individuale sembri eclissata dall'autorità di cui s'investe l'universale e che questo si converta in un dato ordine sociale, non è contraddittorio in Hegel. La *Philosophie des Rechts* del 1821, avverte Marcuse, non fa che riflettere gli antagonismi della società individualistica uscita dalla Rivoluzione e seguirli fino al loro esito autoritario. Inoltre, perché dimenticare che l'opera non giunge a trattare dello spirito assoluto a cui gli istituti politici sono subordinati? La libertà degli stati tedeschi dopo le guerre tra il 1813 e il '15 non aveva scosso i privilegi delle classi più ricche e la delusione, in mancanza di un proletariato organizzato, s'era espressa nel rancore della piccola borghesia. Le *Burschenschaften* ne costituivano l'aspetto più violento, con il loro odio alla cultura dei ricchi che si mescolava a quello per lo straniero e l'ebreo, con l'esaltazione della guerra e dell'unità nazionale: ce n'è abbastanza per scorgervi le anticipazioni dell'ideologia nazista. Contro di esse, come contro le teorie organicistiche di Haller, Hegel sostiene la forma di governo basata sulla legge e la vede anzi « a portata di mano », incorporata nello stato in cui la ragione si è realizzata adeguatamente. Dopo di che, il compito

del filosofo diviene quello di «riconciliare gli uomini con ciò che è in atto».

Una strana riconciliazione, ammette Marcuse. La filosofia hegeliana della società esprime la coscienza della classe media giunta alla sua piena maturità e sa insieme di non poter procedere oltre. Ne condivide la difesa dei diritti individuali, riconosce l'origine della proprietà nell'essenza della persona libera e assottiglia via via il suo contenuto dialettico, sino a cercarne la giustificazione nell'ordine sociale prevalente. Ma essa afferma anche che lo stato si rende necessario per la struttura antagonistica della società civile e che soltanto per suo mezzo l'uomo può condurre una «vita universale». La dottrina liberale, non c'è dubbio, è superata dal nuovo rapporto tra legge e proprietà, se la legge che ne tutela il diritto deve essere ora completata da una forza pubblica e tale forza controlla la distribuzione dei beni, tien d'occhio il commercio e i prezzi. E però bisognerà stare attenti, si raccomanda Marcuse, a cogliere le differenze con le prime forme dell'assolutismo moderno. La sicurezza della persona e della proprietà resta, d'accordo con le teorie della Restaurazione, il fine essenziale dello stato. Questo stato «deificato» non ha insomma niente da spartire con il futuro fascismo.

Le ambiguità non mancano e il Nostro le sottolinea. La giustificazione della guerra, il rifiuto del diritto internazionale in quanto restrittivo della sovranità statuale, rammentano la cieca forza di natura di cui parlava Hobbes. Ma se è vero che le relazioni fra i popoli costituiscono un'arena per «il gioco selvaggio delle passioni, degli interessi, dei talenti, delle virtù particolari, della forza e del torto», questo dramma del caso e della violenza è poi definitivo? O lo stato non ha il suo fondamento nella storia universale e il suo diritto deve corrispondere al «diritto dello Spirito oggettivo che è incondizionatamente libero»? La storia del mondo è la stessa coscienza progrediente della libertà e il suo

soggetto è l'universale. Questo spirito del mondo, servendosi degli individui come il Dio misterioso di una umanità frustrata, s'esprime appunto nello stato e nella moderna monarchia che ne rappresenta la forma perfetta.

Le analisi hegeliane sono condotte, in *Reason and Revolution*, a un'alternativa estrema. La dialettica aveva attaccato il conformismo intellettuale seguito ai successi della scienza illuminista, aveva colto la contraddizione là dove il senso comune vedeva armonia e stabilità, aveva idealizzato gli istituti politici del suo tempo. Ma il metodo dialettico andava oltre il sistema che lo utilizzava, oltre i concetti che in Hegel si fermavano alla realtà sociale su cui si erano modellati. I poteri intellettuali dell'uomo si erano tanto sviluppati da richiedere la sua azione politica per costruire un mondo razionale. Si capisce allora, osserva Marcuse, perché la filosofia si sarebbe volta alla teoria sociale e il marxismo ne sarebbe stato l'erede naturale. Se un progresso era possibile, esso consisteva nel superamento della filosofia e della società a cui quella aveva legato il proprio destino. Per Hegel la storia aveva liberato la teoria da ogni impulso a trascendere il sistema: per Marx l'esistenza del proletariato denuncia invece il «totale perdersi dell'uomo» e testimonia che la verità non era stata ancora realizzata.

Su tale passaggio è incentrato il libro di Marcuse. Le altre negazioni della filosofia sono toccate da pagine piuttosto indifferenti, Feuerbach e Kierkegaard restano sullo sfondo. La critica più radicale si trasferisce nell'azione politica diretta contro le strutture prevalenti; i concetti di Marx sono filosofici solo all'inizio, perché la schiavitù del lavoro e la sua abolizione eccedono lo schema dell'economia politica tradizionale e riguardano le condizioni della vita umana; ma poi, nel *Kapital*, il carattere trascendentale delle categorie economiche sarà dimostrato dalle categorie stesse. La teoria marxiana respinge una scienza che tratti della domanda

e dell'offerta, del valore e dei prezzi, alla stregua di leggi e fatti obiettivi. I rapporti economici sembrano tali soltanto per il carattere della produzione delle merci, ma, se se ne considerano le origini, la sua oggettività si dimostra una particolare forma storica di esistenza che l'uomo si è dato. L'alienazione si è espressa universalmente nell'istituto della proprietà privata, il rimedio verrà dalla sua abolizione. Anche Marx assume la negazione come « principio creativo e forza motrice della realtà ». Ogni fatto è più che un puro fatto, è una limitazione di possibilità effettive: così il lavoro salariato e la proprietà privata sono un fatto, ma impediscono rispettivamente il libero lavoro e l'appropriazione collettiva della natura da parte dell'uomo. Si capisce quindi come Marcuse dia rilievo ai *Manuskripte*, dove il comunismo presenta la soluzione del conflitto dell'uomo con la natura e con l'uomo stesso, del contrasto tra esistenza ed essenza, reificazione e autodeterminazione, necessità e libertà. Vi si trova l'annuncio di un nuovo individualismo o sistema di vita, tolte che siano le condizioni di lavoro per cui gli uomini si distinguono in classi. Il proletariato comporta infatti la fine di ogni classe, il suo interesse non è parziale ed esprime una totalità negativa che lo pone « sul piano della storia di tutto il mondo ».

Marcuse invita a leggere bene il giovane Marx. Egli non ci dice di liberare il lavoro in quanto è già stato liberato dalla società capitalistica, ma di affrancarcene e di togliere con esso i mali che affliggono il borghese. Si sente in questo invito l'autore di *Eros and Civilization*, il filosofo che auspica una civiltà sottratta all'obbligo del lavoro e resa umana dall'accordo tra il principio del piacere e della realtà. Qui egli è più cauto, sa bene che il termine *Aufhebung* implica, con il significato di abolizione, quello più determinato di una restaurazione del contenuto alla sua vera forma: ma anche in questo caso il lavoro indica qualcosa di tanto dissimile dal processo materiale della società capitalistica da sconsigliarne l'uso per l'attività che l'avrebbe sostituito in una società libera. Ciò che conta per Marx, insiste Marcuse, è l'esplicazione delle potenzialità individuali ed è anzi qui che si delinea il suo distacco dalla filosofia idealistica. Ancora Hegel aveva negato che il progresso della ragione portasse alla felicità dell'uomo. L'idea della felicità è invece saldamente legata all'esigenza di un ordine che superi l'antagonismo delle classi: il principio della soddisfazione materiale si volge contro i pregiudizi e i mezzi repressivi della società capitalistica.

Queste idee si sarebbero attenuate negli sviluppi della dottrina, senza diventare incompatibili con essa. L'analisi di un sistema economico che considera l'opera individuale solo in quanto ne designa un certo ammontare di tempo socialmente necessario, che configura i rapporti tra gli uomini come rapporti tra cose o merci, una tale analisi non si limita a denunciare un mondo « mistificato ». Essa espone, nel suo movimento reale, la preistoria dell'umanità ossia la storia della società suddivisa in classi. Ma con ciò, con la piena consapevolezza delle sue leggi, quest'ultima s'avvicina alla sua negazione: quando la società divenga il libero soggetto della lotta contro la necessità, la sua struttura non è più quella dialettica. Le leggi dialettiche riguardano le forme con cui una società classista è condotta necessariamente alla sua distruzione; i medesimi processi che portano alla concentrazione del capitale producono, è vero, la socializzazione del lavoro; però il passaggio dal capitalismo al socialismo è inevitabile solo nel senso di garantire il completo sviluppo dell'individuo. La libertà e la felicità richiedono infatti, nota Marcuse, che gli uomini si servano delle forze produttive disponibili: come questi processi divengono consapevoli, la dipendenza della coscienza dalle condizioni sociali cessa e la ragione si autodetermina. Il principio del materialismo storico porta alla sua negazione e tuttavia il concetto marxiano della verità non è relativistico. La

teoria ha mostrato quali sono le forze e le tendenze che mirano a un ordine razionale, ha mostrato che una sola verità e una sola prassi sono capaci di modificare il mondo. Ma il resto è compito dell'attività dell'uomo che è stato liberato.

La « filosofia negativa » non avrebbe tardato a trovare oppositori. Marcuse li individua, negli ultimi capitoli del suo libro, nei positivisti e ne esaspera il carattere reazionario. Qui si tratta infatti di provare la sua tesi. Che dicevano gli avversari di Hegel? Essi contestavano agli idealisti di fermarsi alle potenzialità delle cose, di considerarle in un aspetto negativo e transitorio, di subordinare la realtà alla ragione trascendentale. La loro tendenza era altrimenti indirizzata a una considerazione neutrale del mondo e all'accettazione dell'ordine esistente. La scienza dell'uomo, come Saint-Simon chiamava la teoria sociale, deve fondarsi sull'osservazione e utilizzare il metodo della fisica. Così il problema della libertà viene distolto dalla volontà razionale dell'individuo e riferito alle leggi oggettive dello sviluppo sociale. Se le conclusioni di Saint-Simon e Sismondi erano pessimistiche sulle tendenze del capitalismo industriale, nel Comte il progresso diventa un dogma e porta a un'apologia della società borghese. Non mancano neppure gli accenni a un'ideologia autoritaria, una volta sottomesso lo sviluppo sociale a leggi naturali; una « saggia rassegnazione » è l'atteggiamento suggerito dal *Cours* dinanzi ai malanni politici; e la teoria positiva dell'autorità, seppure fondata sul consenso individuale, raccomanda la dolcezza dell'obbedire e la felicità che viene dall'essere senza responsabilità.

C'è in Marcuse un'abile utilizzazione delle fonti comtiane, tanto da fare apparire il francese un precursore delle dottrine fasciste. A parte i « tratti sinistri », il suo pensiero esprime però la coscienza di una classe uscita vittoriosa dalle prove di due rivoluzioni. Diversa la situazione della filosofia positiva in

Germania, in cui tutte le aspirazioni di una riforma liberale erano cadute da un pezzo. Il sistema hegeliano, che aveva sottoposto stato e società al processo della ragione, non poteva più considerarsi la filosofia ufficiale. Ora dominavano, tiene a ricordare Marcuse, filosofi della Rivelazione come Schelling e Stahl. Non a caso quest'ultimo tratta Hegel da rivoluzionario e rimette la proprietà e l'intero sistema dei rapporti sociali alla volontà divina. Ma c'è un elemento ancora più pericoloso che lo lega alla scuola storica del diritto, il concetto di personalità e di comunità contrapposte all'universalismo hegeliano. Si guarda al popolo come a una realtà superiore a ogni stratificazione di classi, alla *Volksgemeinschaft* che possiede in se stessa il germe di ogni produzione creativa e la vera intuizione della vita. Libertà e diritto son tutte piegate al mito della concretezza invocata dalla filosofia positiva e nemmeno le analisi di Von Stein sullo stato e sulla società avrebbero impedito che le leggi dialettiche si trasformassero in categorie sociologiche.

Hegel aveva visto nello stato nazionale, quale s'era formato in Europa dopo la grande Rivoluzione, il trionfo della libertà e della ragione. Se una società mette in moto delle forze che si oppongono ai diritti individuali, essa non può che respingere la filosofia hegeliana. Ecco perché la lezione hegeliana è stata difesa soltanto dai marxisti radicali, da Lenin contro i revisionisti che ne contaminavano i principi con la sociologia e la scienza della natura. Neppure è un caso che l'idealismo italiano ne divenisse una caricatura, quando il Gentile la riprendeva per esaltare l'identità del pensiero con l'azione e giustificare l'opera del fascismo. Che dire di più? Hegel, idealizzando lo stato della Restaurazione, vi aveva accolto le conquiste della Riforma tedesca, della Rivoluzione e della cultura illuminista. Il fascismo le rifiuta a seguito dei contrasti occorsi nella società tra i monopoli industriali e il sistema democratico: il potere economico richiede ora

un controllo su tutti i rapporti sociali e politici, esige l'abolizione della libertà che l'idealismo aveva inteso garantire all'individuo col sottomettere lo stato al diritto assoluto della ragione. Così Marcuse può ribadire, nelle ultime pagine, la sua tesi. Sono i nazisti a colpire Hegel e con lui Marx; sono i Rosenberg a mettere l'autorità della *Volkheit* al di sopra dello stato; sono i loro capi a eccitare le masse e a tenerle in una condizione irrazionale. Anche Schmitt, il più serio teorico nazista, era stato chiaro: lo spirito hegeliano si poteva dir morto il giorno in cui Hitler aveva preso il comando.

Il libro di Marcuse è una difesa della filosofia. E la filosofia è quella di Hegel e Marx, con cui la ragione si manifesta nella coscienza e nella società degli uomini. Essa ne delinea il movimento dialettico e combatte le posizioni che l'ostacolano. Pertanto il suo potere è negativo, considera i fatti nella loro inadeguatezza e li costringe a divenire diversi da come sono. Mentre la scienza si porta dalle cose alla loro struttura matematica, la dialettica ne rileva la contraddizione e si oppone a ciò che viene codificato dal linguaggio e dalla logica ordinaria. Questo pensiero è libero perché distruttivo. Quando Hegel dà per risolto ogni problema e mette l'accento sul positivo, egli va contro lo spirito più profondo della sua filosofia che assegna alla ragione un compito critico. La ragione, e solo la ragione, scopre le forze che le sfuggono e propone i correttivi. Se la conoscenza ha provocato la caduta dell'uomo, la redenzione non può avvenire ad opera di un innocente. La *Umwälzung* marxiana non fa che sviluppare la politicità del pensiero e lo porta a riconoscere che le forme di vita prevalenti sono prossime alla loro negazione storica. Dopo Marx, una filosofia che non sia pervenuta a tale consapevolezza appare immorale e falsa. Così è immorale l'esaltazione del progresso tecnologico che schiaccia l'uomo sotto il peso delle sue conquiste e lo sottomette all'ordine stabilito. La stessa minaccia

della distruzione atomica, avverte Marcuse nell'ultima nota premessa al suo libro, perpetua lo stato attuale delle cose e distrae la volontà di modificarlo: il pensiero negativo ne viene sconfitto e lo spreco dell'intelligenza si fa intollerabile.

Reason and Revolution, come dicevo, è una difesa della filosofia. Gli attacchi vengono portati da irrazionalisti e positivisti: Marcuse non distingue troppo tra i due. Chi accetta i fatti o si ferma ai loro tratti obiettivi non ne libera il nesso con cui essi stanno col soggetto razionale e provoca l'alienazione. La rinuncia al pensiero dialettico ha condotto a Hitler e ai miti nazisti: ma anche la cultura anglosassone ne soffre la mancanza e si foggia degli idoli inquietanti. Come Adorno e Horkheimer, il nostro intellettuale ha lasciato la patria invasa dai barbari e tuttavia non rinuncia a denunciare gli equivoci e le finzioni della democrazia. È naturale che egli insorga contro coloro che gli mescolano il sacro e il profano, i maestri del pensiero dialettico e il demiurgo della razza. Non gli si può dar torto a ricordare certi libelli. Che poi l'idea liberale abbia a incarnarsi proprio in Hegel, questo è un altro discorso. Una tale idea mi sembra che sia meglio rappresentata dai Locke e dai Montesquieu, dai Kant e dai Mill, per non dire dei vecchi monarcomachi: i quali, comunque se ne discutano i presupposti, hanno ispirato tecniche precise sui limiti del potere e sulla garanzia dei diritti individui. Ora non ricordo che ce ne siano di altrettanto sicure nello stato forte e nell'universalismo hegeliano che Marcuse oppone alle moderne ideologie autoritarie.

Però non sta qui la questione più importante. Mi chiedo se sia legittimo servirsi della dialettica per distinguere tra filosofie progressive o reazionarie, se con essa si possa valutare il merito delle ideologie. I dubbi si rafforzano quando s'aggiunga che nel pensiero negativo si esprime il movimento stesso della ragione e si toglie valore ai procedimenti delle scienze. Bisognerebbe

allora mettersi d'accordo sulla dialettica. C'è chi ne fa un uso metafisico e chi ne propone uno metodologico; c'è chi la considera l'espressione medesima della razionalità del reale e chi l'intende come una categoria euristica capace di penetrare certe situazioni antinomiche; c'è soprattutto chi ne sottolinea la portata universale e chi ne delimita il campo di applicazione. Ma non è un discorso da tenere con Marcuse, che è un pensatore radicale. La scoperta della dialettica, che lega Hegel a Marx, ha senso per lui solo se le si mantiene il valore di una rivoluzione totale.

Certo Marcuse non ha, come Lukács, i toni dell'ideologo militante. La sua « distruzione della ragione » non provoca le vittime dell'ungherese, se anche ne condivide spesso il disegno storico e scambia per irrazionalismo lo sforzo di riportare la ragione ai suoi limiti umani. Entrambi criticano, senza dubbio, la mentalità positiva. Ma si conoscono le obiezioni di Lukács e di tanti altri con lui: il neopositivismo ha distrutto la possibilità di una concezione totale del mondo, l'ha ridotta a una costruzione linguistica operata sui dati percettivi, ignora le tensioni storiche e fa il gioco della borghesia capitalistica. Marcuse, invece, non si cala nelle strutture e non dispone di una soluzione politica. Il suo attacco procede da una fenomenologia della ragione, ne segue l'eclisse come dice l'amico Horkheimer. La ragione è diventata formalistica e strumentale, ha smesso di riferirsi al suo principio universale e conta solo per i risultati che riesce a conseguire: la cultura, inceppata nel suo dinamismo, vive di luoghi comuni, di false sicurezze, di manichini: l'uomo s'arrende, giorno dopo giorno, alle sue scoperte. Non si tratta di un fatto limitato all'Occidente, come sa il lettore delle altre opere di Marcuse, ché esso investe tutta la società industriale. Così il suo *Soviet Marxism*, che è del 1958, si porta sugli adattamenti della dottrina marxista alla situazione storica e al mondo russo. Ora non c'è dubbio che essa abbia perduto progressivamente l'originaria qualità critica, insistendo sugli elementi pragmatici e passando dalla teoria all'ideologia. Si rafforza una « moralità competitiva » che trova il suo ideale nel massimo rendimento produttivo e la razionalità diviene di tipo sociologico: né manca, dopo il XX Congresso, l'accenno a giustificare l'anomalia della coesistenza con il mondo capitalistico, a rendere stabile l'incontro di queste due forme antagonistiche della società industriale.

Marcuse è insomma l'intellettuale deluso per la mancanza di un nuovo individualismo, per il rinvio dei valori promessi da Marx. Ed è anche notevolmente infastidito dalla civiltà industriale che allenta le capacità critiche e uniforma i comportamenti al criterio del profitto. Si promette la felicità a tutti, ma di che felicità si tratta? *Eros and Civilization* ce ne darà la diagnosi pessimista, presentandola come il passatempo che apparentemente si concede all'uomo e invece ne dispone. Il bisogno di svagarsi con tali divertimenti forniti dalla cultura industrializzata è esso stesso repressivo, integra l'individuo a un determinato meccanismo e ne riduce poco a poco la libertà. Ma proprio qui, nel contatto con una realtà che livella ed esaspera i suoi caratteri, si può precisare il compito del filosofo che ha a cuore la libertà. Quanto più l'alienazione si fa cruda e mortifica la ragione, tanto più questa ragione ne è sollecitata e reagisce a chi l'impedisce nel suo sviluppo. Il pensiero negativo può adesso combattere i persuasori occulti della società moderna, mettere a nudo le dissimulazioni degli ideologi che scambiano l'efficienza con l'intelligenza, sospendere le inibizioni e le censure inflitte alla vita istintiva.

Fosse l'umanista che recrimina sulla barbarie della tecnica o il moralista che ironizza sulla goffaggine dell'uomo-massa, Marcuse non interesserebbe più di tanto. Invece egli ammette, nel suo recente *One-Dimensional Man*, i progressi della scienza nella conquista della natura, la migliore qualità dell'educazione, il potere

liberante della ricerca tecnologica nei confronti di un regime oppressivo come è stato per anni quello sovietico. E già l'aveva detto con chiarezza, che il regno della libertà si pone al di là della « lotta per l'esistenza » e richiede una società opulenta. Sono i cosiddetti valori superiori, corrispondenti al principio di prestazione, che vanno aboliti: è la civiltà, indicata da Freud come la morale degli istinti repressi, che va combattuta così da restituire l'uomo a una vita più consapevole, più ricca di estri e di slanci. Si tratta dunque di una sfida che esclude la solitudine del mistico o le divagazioni dell'intellettuale disimpegnato.

Marcuse vuol vedere chiaro nel feticcio moderno della produzione, vedere come si possa scalzare il principio della *performance* e sostituirlo con il regno della libertà. Egli si rifà all'impulso del gioco, con cui Schiller cercava di risolvere il conflitto tra la sensualità e la ragione; questo impulso non « gioca » con qualcosa, è piuttosto il gioco della vita stessa, al di là del bisogno e della costrizione; l'uomo è libero quando la realtà perde la sua « serietà » e la necessità « diventa leggera », *leicht*. La natura non conosce un piacere reale, ma soltanto la soddisfazione di un bisogno. Ogni piacere, ricorda Marcuse citando Adorno e Horkheimer, è sociale negli impulsi sublimati e non sublimati. Esso può creare degli ostacoli per rendere più intenso il suo compimento, quando siano tolti tabù e pregiudizi. Ma come, appunto, portare avanti questa rivoluzione totale del capire e del sentire che caratterizza la cultura estetica? Come far sì che essa non divenga una sorta di trastullo e di vacanza, in un mondo che continua ad essere repressivo?

C'è una frase significativa in *Eros and Civilization*: « Le utopie possono essere progettate senza realismo, ma non le condizioni necessarie alla creazione di una società libera. Queste condizioni sono questione di ragione ». Ora sappiamo in che consiste l'utopia di Marcuse, quale parte vi debbono assumere la ragione e il

senso finalmente pacificati. Essa prevede le tensioni e gli sforzi destinati ad assumere un valore libidico, sa le tentazioni che possono fare breccia sullo *yankee* puritano. Restiamo tuttavia nei limiti di una costruzione intellettuale. Non se ne esce, mi sembra, anche a esporre le leggi di quella razionalità sensuale che dovrebbero guidare la società di domani. Non si dice *come* diventeranno effettive. Marcuse ha scartato la soluzione di Marx, che la libertà dell'uomo consista nel possesso e nel controllo dello strumento produttivo. Ma egli ha pure coinvolto, nell'attacco alla mentalità positiva, le tecniche scientifiche e le osservazioni utilizzabili per una trasformazione della società in un senso liberale. Non ci si può servire di un mezzo in cui non si crede o che ci restituisce un mondo deformato. Se però lo si adopera, sono i principi della filosofia negativa a subire un'infrazione. L'alternativa si ritrova in Marcuse e si lega alla sua eredità hegeliana. Quanto più il suo progetto di una vita razionale si costruisce su di una antitesi assoluta, tanto più esso ci lascia disarmati dinanzi alla realtà che vorremmo modificare.

ANTONIO SANTUCCI

RAGIONE E RIVOLTA

PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE

Il significato di un'opera realmente filosofica non rimane immutato nel tempo. Se i suoi concetti hanno un'essenziale importanza per le mete e gli interessi degli uomini, un mutamento fondamentale della situazione storica farà apparire gli insegnamenti di tale opera in una nuova luce. Nel nostro tempo, il sorgere del fascismo richiede una nuova interpretazione della filosofia di Hegel. Spero che l'analisi esposta in questo libro dimostri che i concetti fondamentali di tale filosofia si oppongono alle tendenze che hanno condotto alla teoria e all'azione fascista.

Ho dedicato la prima parte del libro all'esame della struttura del sistema hegeliano. Allo stesso tempo, ho cercato di non fermarmi alla mera riesposizione, e di chiarire quegli aspetti delle idee di Hegel che le avvicinano ai posteriori sviluppi del pensiero europeo, e particolarmente alla teoria marxiana.

I princìpi critici e razionali di Hegel, e specialmente la sua dialettica, dovevano entrare in conflitto con la realtà sociale prevalente. Per tale ragione il suo sistema poté giustamente essere definito una *filosofia negativa*, come fu chiamato dai suoi contemporanei avversari. In opposizione alle sue tendenze distruttive, sorse, nel decennio che seguì la morte di Hegel, una *filosofia positiva*, che volle sottomettere la ragione all'autorità dei dati di fatto. La lotta che si sviluppò tra la filosofia negativa e la filosofia positiva offre, come ho cercato di dimostrare nella seconda parte di questo libro, molti elementi per comprendere il sorgere della moderna « teoria sociale » in Europa.

Vi è in Hegel un'acuta capacità di individuare le idee e i movimenti progressistici particolari a determinate nazioni. Egli attribuì allo spirito razionale americano una parte decisiva nella lotta per il raggiungimento di un sistema di vita adeguato all'uomo e parlò della

« vittoria di qualche futura e intensamente vitale razionalità della nazione americana... ». Conoscendo assai meglio dei suoi critici le forze che minacciavano la libertà e la ragione, e costatando che tali forze si erano associate al sistema sociale adottato in Europa, egli guardò una volta, al di là dell'Europa, a questo nostro continente americano, come alla sola « terra del futuro ».

Nell'uso dei testi, mi sono frequentemente preso la libertà di citare una traduzione inglese e di mutare i termini usati dal traduttore, in quei casi in cui lo reputai necessario, senza dichiarare che era stato apportato un mutamento. I termini usati da Hegel sono stati tradotti spesso con diversi equivalenti inglesi. Ho cercato di evitare ogni confusione in proposito riportando la parola tedesca tra parentesi nei casi in cui si trattava di termini tecnici.

La presentazione di questo libro non sarebbe stata possibile senza l'assistenza che io ricevetti dal signor Edward M. David, che diede al libro lo stile inglese in cui ora appare. Mi sono inoltre basato sulla sua conoscenza della tradizione filosofica americana e britannica nel decidere quali elementi della dottrina hegeliana potevano essere considerati senz'altro noti al pubblico americano e inglese.

Ringrazio la Macmillan Company di New York per avermi concesso di usare e citare le traduzioni delle opere di Hegel edite da essa, e ringrazio anche i seguenti editori per avermi autorizzato a citare le loro pubblicazioni: International Publishers, Longmans, Green and Co., Charles H. Herr and Co., The Macmillan Co., The Viking Press, The Weekly Foreign Letter (Lawrence Dennis).

Il mio amico Franz L. Neumann, che stava raccogliendo il materiale per il suo prossimo libro sul Nazionalsocialismo, mi ha costantemente consigliato, soprattutto nei riguardi della filosofia politica.

Il professor Georges H. Sabine fu tanto gentile da

leggermi il capitolo sulla filosofia del diritto di Hegel e darmi utili suggerimenti.

Sono particolarmente grato alla Oxford University Press di New York che mi ha incoraggiato a scrivere questo libro e che ora si incarica di pubblicarlo.

HERBERT MARCUSE

Institute of Social Research
Columbia University
New York, N. Y.
Marzo 1941.

UNA NOTA SULLA DIALETTICA

Questo libro è stato scritto nella speranza di dare un piccolo contributo alla rinascita, non di Hegel, ma di una facoltà mentale che rischia di scomparire: il potere del pensiero negativo. Secondo la definizione di Hegel « Il pensiero è in realtà essenzialmente la negazione di ciò che ci sta immediatamente dinnanzi ». Che cosa intende egli per « negazione », la categoria fondamentale della dialettica?

Anche i più astratti e metafisici concetti di Hegel sono saturi di esperienza: esperienza di un mondo in cui l'irrazionale diviene razionale e, come tale, determina i fatti; in cui la mancanza di libertà è la condizione della libertà, e la guerra costituisce la garanzia della pace. Un tale mondo contraddice se stesso. Il senso comune e la scienza dimenticano questa contraddizione, ma il pensiero filosofico ha inizio con il riconoscimento che i fatti non corrispondono ai concetti imposti dal senso comune e dal pensiero scientifico; cioè, in breve, con il rifiuto di accettare tali concetti. Entro i limiti in cui essi trascurano le essenziali contraddizioni che formano la realtà, questi concetti costituiscono un'astrazione dall'effettivo processo della realtà. La loro negazione da parte della dialettica non è solo una critica alla logica conformistica, che nega la realtà delle contraddizioni; è anche una critica alla realtà di fatto rimanendo al livello di tale realtà: una critica del sistema di vita stabilito, che nega le sue stesse promesse e possibilità.

Oggi, il modo di pensare dialettico è estraneo all'intero nostro universo di termini e azioni. Esso sembra appartenere al passato ed essere respinto dalle conquiste della civiltà tecnica. La realtà di fatto sembra abbastanza promettente e produttiva per respingere o assorbire in sé ogni alternativa. L'accettazione, e anche l'affermazione, di tale realtà appare pertanto

come l'unico principio metodologico ragionevole. Inoltre, un tale atteggiamento non impedisce né la critica né il mutamento: al contrario, l'insistenza sul carattere dinamico dello status quo e sulle sue perenni « rivoluzioni » costituisce uno tra i suoi più validi sostegni. Una tale dinamica, tuttavia, sembra operare perennemente entro lo stesso schema di vita: rendere più facile il dominio sull'uomo da parte dell'uomo e dei prodotti del suo lavoro, anzi che abolirlo. Il progresso diviene quantitativo e tende a rimandare all'infinito il passaggio dalla quantità alla qualità, cioè l'affermazione di nuovi modi di esistenza con nuove forme di ragione e di libertà.

Il potere del pensiero negativo è l'impulso del pensiero dialettico usato come strumento per analizzare il mondo dei fatti dal punto di vista della sua intrinseca inadeguatezza. Scelgo questa vaga e non scientifica definizione per rendere più acuto il contrasto tra pensiero dialettico e pensiero non dialettico. Il termine « inadeguatezza » implica un giudizio di valore. Il pensiero dialettico annulla l'opposizione a priori tra valore e fatto interpretando tutti i fatti come stadi di un unico processo in cui soggetto e oggetto sono talmente uniti che la verità può essere raggiunta solo nella totalità composta di soggetto e oggetto. Tutti i fatti comprendono in sé chi li conosce così come chi li fa; essi traducono continuamente il passato in presente. Gli oggetti, dunque, « contengono » la soggettività nella loro stessa struttura.

Ora, che cosa (o chi) è questa soggettività che costituisce, in senso letterale, il mondo oggettivo? Hegel risponde a questa domanda con una serie di termini che indicano il soggetto nelle sue varie manifestazioni: il Pensiero, la Ragione, lo Spirito, l'Idea. Poiché noi non abbiamo più quella dimestichezza con questi concetti che i secoli diciottesimo e diciannovesimo avevano ancora, cercherò di esporre la concezione di Hegel in termini a noi più familiari.

Nulla è « reale » se non sa conservare la sua esistenza

in una lotta per la vita o per la morte con le situazioni e le condizioni di tale esistenza. Questa lotta può essere cieca e anche inconscia, come avviene per la materia inorganica; può invece essere conscia e progettata come avviene nella lotta dell'umanità contro le sue condizioni e quelle della natura. La *realtà* è il risultato costantemente rinnovato del processo dell'esistenza: il processo conscio o inconscio in cui « ciò che è » diviene « qualcosa di diverso da sé », e l'*identità* è solo la continua negazione dell'inadeguatezza dell'esistenza; è il soggetto che rimane se stesso divenendo diverso. Ogni realtà, pertanto, è una *realizzazione*; uno sviluppo della « soggettività ». Quest'ultima « raggiunge se stessa » nella storia quando lo sviluppo diviene razionale; Hegel la definisce « progresso nella coscienza della libertà ».

Di nuovo un giudizio di valore, e questa volta un giudizio di valore sul mondo nel suo insieme. La libertà tuttavia, per Hegel è una categoria ontologica: essa significa essere non un mero oggetto, ma il soggetto dell'esistenza di qualcosa o qualcuno; non soccombere alle condizioni esterne, ma trasformare il dato di fatto nella realizzazione di un'attività. Tale capacità di trasformazione costituisce, secondo Hegel, l'energia della natura e della storia, l'intera struttura di ogni essere! Si potrebbe essere tentati di schernire questa idea, ma bisogna essere coscienti di ciò che essa comporta.

Il pensiero dialettico ha inizio con la costatazione che il mondo non è libero; cioè che l'uomo e la natura esistono in condizioni di alienazione, « diversi da ciò che sono ». Ogni modo di pensiero che esclude la contraddizione dalla sua logica è una logica difettosa. Il pensiero « corrisponde » alla realtà solo se trasforma la realtà stessa comprendendone la sua struttura contraddittoria. Qui il principio della dialettica porta il pensiero al di là dei confini della filosofia. Comprendere la realtà, infatti, significa comprendere ciò che le cose sono, e ciò, a sua volta, comporta la non accettazione della loro apparenza come dati di fatto. La non accettazione,

la rivolta, costituisce il processo del pensiero così come dell'azione. Mentre il metodo scientifico conduce dall'immediata esperienza delle *cose* alla loro struttura logico-matematica, il pensiero filosofico conduce dall'immediata esperienza dell'*esistenza* alla sua struttura storica: il principio della libertà.

La libertà costituisce la dinamica intrinseca all'esistenza, e il processo dell'esistenza in un mondo non libero consiste proprio nella « continua negazione di ciò che minaccia di negare (*aufheben*) la libertà ». La libertà, pertanto, è essenzialmente negativa: l'esistenza è sia alienazione sia processo attraverso cui il soggetto raggiunge se stesso nel comprendere e dominare l'alienazione. Per la storia dell'umanità, ciò significa raggiungimento di una « condizione del mondo » in cui l'individuale rimane in inseparabile armonia con l'insieme, e in cui le condizioni e i rapporti del suo mondo « non posseggono alcuna oggettività indipendente dall'individuale ». Circa la possibilità di raggiungere una tale condizione l'atteggiamento di Hegel era pessimistico: l'elemento della riconciliazione con i dati di fatto, tanto importante nella sua filosofia, sembra dovuto in gran parte a tale pessimismo, o, se si preferisce, a tale realismo. La libertà viene relegata nel regno del pensiero puro, dell'Idea assoluta. L'idealismo diviene un rifugio dalla realtà: Hegel condivide questo destino con la principale tradizione filosofica.

Il pensiero dialettico diviene così negativo di per se stesso. La sua funzione consiste nell'abbattere la sicurezza e la soddisfazione di sé proprie del senso comune, nell'indebolire la sinistra fiducia nel potere e nel linguaggio dei fatti, nel dimostrare che la mancanza di libertà è così intrinseca alle cose che lo sviluppo delle loro contraddizioni interne conduce necessariamente a un mutamento qualitativo: il crollo catastrofico dello stato di cose stabilito. Secondo Hegel il compito della conoscenza consiste nel riconoscere il mondo come Ragione interpretando tutti gli oggetti del pensiero come

elementi e aspetti di una totalità che, nel corso della storia dell'umanità, diviene un mondo cosciente. L'analisi dialettica tende a divenire analisi storica in cui la stessa natura appare come parte e stadio della sua propria storia e della storia dell'uomo. Il processo della conoscenza dal senso comune alla conoscenza vera conduce a un mondo che è negativo nella sua stessa struttura in quanto ciò che è reale si oppone alle potenzialità che gli sono intrinseche —le quali cercano da parte loro di giungere a realizzarsi—, e le nega. La ragione è la negazione del negativo.

L'interpretazione di ciò che è in termini di ciò che non è, e il confronto tra i dati di fatto e ciò che essi escludono, hanno costituito l'argomento della filosofia in tutti i casi in cui la filosofia è stata qualcosa di più di un mezzo di giustificazione ideologica o di un esercizio mentale. La funzione liberatrice della negazione propria del pensiero filosofico dipende dal riconoscimento del fatto che la negazione è un atto positivo: ciò che è *rifiuta* ciò che non è, e con ciò rifiuta le sue vere possibilità. Di conseguenza, esprimere e definire ciò che è nei suoi stessi termini significa svisare e falsificare la realtà. La realtà è qualcosa di diverso da ciò che è codificato nella logica e nel linguaggio dei fatti; essa trascende questi limiti. È questo l'intimo legame tra pensiero dialettico e il tentativo della letteratura d'avanguardia: lo sforzo di superare il potere dei fatti sul mondo, di parlare un linguaggio che non sia il linguaggio di coloro che stabiliscono i fatti, impongono l'obbedienza a essi e ne traggono profitto. Quando il potere dei dati di fatto tende a divenire totalitario, a negare ogni opposizione e a definire l'intero universo con cui ha che fare, lo sforzo di parlare in termini di contraddizione appare sempre più irrazionale, oscuro, artificiale. Il problema non è se esista o non esista una diretta o indiretta influenza di Hegel sulla vera avanguardia, sebbene ciò sia evidente in Mallarmé e Villiers de l'Isle-Adam, nel surrealismo, e in Brecht. La dialettica e il

linguaggio poetico, piuttosto, si trovano sullo stesso piano.

L'elemento comune consiste nella ricerca di un « linguaggio autentico »; il linguaggio della negazione come il Grande Rifiuto di accettare le regole del gioco in cui i dati sono falsati. L'assente deve essere presente in quanto la maggior parte della verità risiede nell'assente. Ecco la classica affermazione di Mallarmé:

Je dis: une fleur! et, hors de l'oubli où ma voix relégue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets.

Io dico: un fiore! e dall'oblio nel quale la mia voce esilia ogni forma, in quanto diversa dalle corolle note, sorge musicalmente, idea pura e soave, il fiore che manca a ogni mazzo.

Nel linguaggio autentico, la parola

n'est pas l'expression d'une chose, mais l'absence de cette chose... Le mot fait disparaître les choses et nous impose le sentiment d'un manque universel et même de son propre manque [1].

non è l'espressione di una cosa, ma l'assenza di tale cosa... La parola fa scomparire le cose e ci impone il sentimento di un'insufficienza universale e anche della sua stessa insufficienza.

La poesia è dunque il potere « de nier les choses » (*di negare le cose*): il potere che Hegel attribuisce, paradossalmente, a ogni pensiero autentico. Valéry afferma:

La pensée est, en somme, le travail qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas [2].

Il pensiero è, insomma, il travaglio che fa vivere in in noi ciò che non esiste.

Egli si pone questa retorica domanda: « que sommes-

[1] Maurice Blanchot, « Le Paradoxe d'Aytre », *Les Temps Modernes*, Giugno 1946, pp. 1580 e sgg.

[2] *Oeuvres*, Bibliothéque de la Pleiade, vol. I, p. 1333.

nous donc sans le secours de ce qui n'existe pas? »[3]. (*Che cosa siamo dunque noi senza l'aiuto di ciò che non esiste?*).

Questo non è « esistenzialismo ». È qualcosa di più vitale e di più assoluto: il tentativo di contraddire una realtà in cui ogni logica e ogni espressione sono false in quanto sono parte di una totalità mutilata. Il vocabolario e la grammatica del linguaggio della contraddizione sono quelli consueti (non ce ne sono altri), ma i concetti codificati nel linguaggio consueto vengono ridefiniti in rapporto alla loro « determinata negazione ». Questa espressione, che indica il principio fondamentale del pensiero dialettico, può essere spiegata solo attraverso un'interpretazione testuale della *Logica* di Hegel. In questa sede basterà sottolineare che, in virtù di questo principio, la contraddizione dialettica si distingue da ogni opposizione disennata, isterica, da « generazione bruciata ». La negazione è determinata se mette in rapporto l'ordine di cose stabilito con le forze e i fattori fondamentali che conducono alla sua distruzione e indicano anche le possibili alternative allo status quo. Nella realtà umana, si tratta di forze e fattori *storici*, e la negazione determinata è in ultima analisi una negazione *politica*. Come tale, tuttavia, essa può trovare benissimo espressione autentica nel linguaggio non politico, soprattutto quando l'intera dimensione politica diventa parte integrante dello status quo.

La logica dialettica è logica critica: essa rivela modi ed espressioni di pensiero che trascendono lo schema codificato dell'uso e della validità del pensiero stesso. Il pensiero dialettico non inventa tali nuovi modi ed espressioni, che giungono invece alle loro nozioni in una lunga tradizione di pensiero e di azione. L'analisi dialettica si limita a raccoglierli e a dar loro nuova forza: riscopre significati tabù e appare così un ritorno a ciò che era stato represso, o piuttosto una liberazione co-

[3] *Ibid.*, p. 966.

sciente del represso. Poiché il pensiero ufficiale universalmente riconosciuto è quello di un mondo non libero, il pensiero dialettico è necessariamente distruttivo, e, qualunque sia la liberazione a cui esso conduce, si tratta sempre di una liberazione del pensiero, della teoria. Tuttavia, la scissione tra pensiero e azione, tra teoria e prassi, è essa stessa espressione di un mondo non libero: nessun pensiero e nessuna teoria la possono annullare, ma la teoria può preparare il terreno per una possibile sintesi, e la possibilità del pensiero di sviluppare una logica e un linguaggio della contraddizione è una condizione necessaria per raggiungere tale sintesi.

In che cosa risiede dunque il potere del pensiero negativo? Il pensiero dialettico non impedì a Hegel di sviluppare la sua filosofia in un armonioso sistema totale, il quale finisce con il porre enfaticamente l'accento sul positivo. Io penso che sia la stessa idea di Ragione a costituire l'elemento non dialettico della filosofia di Hegel. Tale idea di Ragione, infatti, comprende ogni cosa in sé e infine risolve ogni problema, in quanto ogni cosa ha un suo posto e una sua funzione nell'insieme, e l'insieme si trova al di là del bene e del male, della verità e dell'errore. Può persino essere giustificabile, sia sul piano logico che su quello storico, definire la ragione di modo che essa possa comprendere nel suo ambito la schiavitù, l'Inquisizione, il lavoro infantile, i campi di concentramento, le camere a gas e l'equipaggiamento nucleare. Tutti ciò, infatti, può aver costituito una parte integrante di quella razionalità che ha retto quel periodo della storia dell'umanità di cui sappiamo. Se è così, viene messa in dubbio la stessa idea di Ragione: essa si rivela come parte piuttosto che come totalità. Ciò non implica che la ragione rinunci ad affrontare la realtà come detentrice della verità circa la realtà stessa. Al contrario, quando la teoria marxiana assume l'aspetto di una critica alla filosofia di Hegel, ciò avviene ancora in nome della Ragione. Che la sua filosofia venga « negata » non sostituendo alla ragione qualche principio

extrarazionale, ma riconoscendo, alla luce della ragione stessa, i limiti in cui tale filosofia è ancora irrazionale, cieca, e vittima di forze incontrollate, è in armonia con la più profonda tendenza del pensiero di Hegel. La Ragione, in quanto conoscenza umana in sviluppo e applicata alla vita, in quanto «libero pensiero», servì a creare il mondo in cui viviamo. Essa servì anche a sostenere l'ingiustizia, lo sfruttamento del lavoro, la sofferenza. Tuttavia la Ragione e solo la Ragione ha in sé il suo correttivo.

Nella *Logica*, che forma la prima parte del suo *Sistema di filosofia*, Hegel anticipa quasi letteralmente il messaggio del Parsifal di Wagner: «la mano che infligge la ferita è anche la mano che la guarisce»[4]. Il contesto è costituito dalla storia biblica della Caduta dell'Uomo. La conoscenza può essere stata la causa della caduta nell'esistenza dell'uomo, del crimine e della colpa; ma la seconda innocenza, la seconda «armonia», possono essere raggiunte anch'esse solo attraverso la conoscenza. La redenzione non potrà mai essere opera di un «innocente». Contrariamente ai vari oscurantisti che insistono sui diritti dell'irrazionale nei confronti della ragione, sulla verità della natura nei confronti dell'intelletto, Hegel lega inseparabilmente il progresso della libertà al progresso del pensiero, l'azione alla teoria. Poiché egli considerò la specifica forma storica della ragione raggiunta al suo tempo come *la* realtà della ragione, il superamento di tale forma di ragione deve derivare dalla ragione stessa; e poiché l'adattarsi della ragione alle istituzioni sociali basate sull'oppressione perpetuava la schiavitù, il progresso della libertà implicava che il pensiero divenisse politico in quanto teoria che dimostrasse la negazione come alternativa politica implicita nella situazione storica. Il «capovolgimento» materialistico della filosofia di Hegel da parte di Marx,

[4] *The Logic of Hegel*, traduzione inglese di W. Wallace, Clarendon Press, Oxford, 1895, p. 55.

non comportò peraltro, il passaggio a una posizione filosofica diversa, né il passaggio dalla filosofia alla «teoria sociale», ma piuttosto il riconoscimento che le forme di vita stabilite avevano raggiunto lo stadio della loro negazione storica.

Tale stadio storico ha mutato la situazione della filosofia e di tutto il pensiero cognitivo. Da questo stadio in poi, infatti, ogni pensiero che non comporta la coscienza di una radicale falsità delle forme di vita stabilite è pensiero errato. Il prescindere da questa condizione totale non è semplicemente immorale; è falso. La realtà, infatti, è divenuta realtà tecnica, e il soggetto si trova ora legato all'oggetto così strettamente che la nozione dell'oggetto include necessariamente in sé quella del soggetto. Il prescindere da tale interrelazione non conduce più a una realtà maggiormente autentica, ma a una concezione ingannevole, poiché anche in questa sfera lo stesso soggetto è evidentemente parte costitutiva dell'oggetto in quanto scientificamente determinato. Sia il soggetto del metodo scientifico, che osserva, misura e calcola, sia il soggetto che svolge i suoi impegni nella vita di tutti i giorni, sono espressione della stessa soggettività: l'uomo. Non fu necessario aspettare Hiroshima per vedere chiaramente questa identità. E, come sempre, il soggetto che ha conquistato la materia soffre sotto il peso morto della sua conquista. Coloro che attuano e dirigono tale conquista se ne servono per creare un mondo in cui le maggiori possibilità di benessere e la forza dei mezzi organizzati per la produzione, che giunge dovunque, tengono gli uomini sottomessi allo stato di cose prevalente. Quei gruppi sociali che la teoria dialettica considerava forze di negazione dell'ordine costituito vengono annientati o riconciliati con tale ordine. Dinnanzi al potere dei dati di fatto, il potere del pensiero negativo risulta sconfitto.

Questo potere dei fatti è un potere di opprimere; è il potere dell'uomo sull'uomo che appare come condi-

zione oggettiva e razionale. Contro tale apparenza, il pensiero continua a protestare in nome della verità, e anche in nome dei fatti. Il fatto più importante e universale è, in realtà, che lo status quo si perpetua attraverso la costante minaccia della distruzione atomica, attraverso uno spreco di risorse senza precedenti, attraverso il diminuire dell'intelligenza, e infine, ciò che è di pari importanza, attraverso la forza bruta. Queste sono le contraddizioni irrisolte. Esse riguardano ogni singolo fatto e ogni singolo avvenimento, permeano l'intero universo del pensiero e dell'azione. Esse limitano anche la logica delle cose, cioè la forma di pensiero capace di svelare l'ideologia e di comprendere la realtà nel suo insieme. Nessun metodo può attribuirsi il monopolio della conoscenza, ma nessun metodo il quale non riconosca che le sue proposizioni « la verità è l'insieme » e « l'insieme è falso » sono descrizioni significative della nostra situazione, sembra autentico.

Ho aggiornato per questa edizione il Supplemento della bibliografia apparso nell'edizione del 1954. Ho invece omesso l'Epilogo scritto per la seconda edizione poiché in esso avevo trattato in forma troppo sintetica di problemi che discuto in modo più esauriente nel mio prossimo libro, uno studio sulla società industriale in uno stadio avanzato.

HERBERT MARCUSE

Brandeis University
Waltham, Massachusetts
Marzo 1960.

PARTE PRIMA

I PRINCÌPI FONDAMENTALI DELLA FILOSOFIA DI HEGEL

INTRODUZIONE

1. Il contesto storico-sociale

L'idealismo tedesco è stato considerato come la teoria della Rivoluzione francese. Ciò non implica che Kant, Fichte, Schelling e Hegel abbiamo dato un'interpretazione teoretica della Rivoluzione francese, ma piuttosto che i loro sistemi filosofici costituirono una risposta alla sfida da parte della Francia di riconoscere lo stato e la società su di una base razionale, così che le istituzioni sociali e politiche potessero essere in armonia con la libertà e gli interessi dell'individuo. Nonostante la loro violenta critica del Terrore, gli idealisti tedeschi considerano tutti la rivoluzione positivamente, definendola l'alba di una nuova era e collegando i princìpi fondamentali delle loro concezioni filosofiche agli ideali che essa sosteneva.

Le idee della Rivoluzione francese, pertanto, costituiscono il cuore dei sistemi idealisti, e determinano in grande misura la loro struttura concettuale. La Rivoluzione francese, come la videro gli idealisti tedeschi, non solo aboliva l'assolutismo feudale sostituendovi il sistema economico e politico della classe media, ma completava l'opera iniziata dalla Riforma tedesca, elevando l'individuo sino a renderlo fiducioso di se stesso e delle sue possibilità e padrone della sua vita. La posizione dell'uomo nel mondo, i suoi modi di lavorare, affaticarsi e provar piacere non dipendevano più da una qualche autorità esterna, ma dalla sua libera attività razionale. L'uomo aveva superato il lungo periodo di immaturità in cui era stato vittima delle travolgenti forze naturali e sociali ed era diventato il soggetto autonomo del suo sviluppo. Da questo momento in poi la lotta contro la natura e l'organizzazione sociale doveva avere per guida il progresso dell'uomo nella conoscenza.

Il mondo doveva essere ordinato secondo ragione.

Gli ideali della Rivoluzione francese si cristallizzarono nei processi del capitalismo industriale. L'impero napoleonico troncò le tendenze radicali della rivoluzione e allo stesso tempo ne consolidò le conseguenze economiche. I filosofi francesi dell'epoca interpretarono la realizzazione della ragione come liberazione della produzione industriale. L'espansione dell'industria sembrava capace di fornire tutti i mezzi necessari per soddisfare le esigenze umane. Così, nel tempo stesso in cui lo Hegel elaborava il suo sistema, il Saint Simon in Francia esaltava l'industria come l'unica forza che poteva condurre l'umanità a una società libera e razionale. Il processo economico apparve, dunque, come la base della ragione.

Lo sviluppo economico in Germania rimase molto più indietro che non in Francia e in Inghilterra. La classe media tedesca, debole e sparsa in numerosi territori con interessi divergenti, poteva a malapena prendere in considerazione la possibilità di una rivoluzione. Le poche imprese industriali esistenti non erano che piccole isole entro un sistema feudale ancora dominante. L'individuo, nella sua vita sociale, o era tenuto come schiavo o teneva egli come schiavi altri individui. Come essere pensante, tuttavia, egli poteva comprendere il contrasto tra la miserabile realtà che esisteva dovunque, e le forze dell'uomo che la nuova era aveva rese libere e attive; come persona morale, poi, egli poteva, almeno nella sua vita privata, conservare la sua dignità e la sua autonomia. Mentre, dunque, la Rivoluzione francese aveva già cominciato a sostenere la realtà della libertà, l'idealismo tedesco si limitava a occuparsi dell'idea della libertà. I concreti tentativi storici di stabilire una forma di società razionale erano qui trasportati sul piano filosofico e si attuavano come tentativi di elaborare la nozione di ragione.

Il concetto di ragione è centrale nella filosofia dello Hegel. Egli sostenne che il pensiero filosofico non presuppone nulla al di là di esso, che la storia riguarda la

ragione e la ragione sola, e che lo stato è la realizzazione della ragione. Tali affermazioni, tuttavia, non sono comprensibili fintanto che la ragione è interpretata come un concetto puramente metafisico, poiché l'idea hegeliana di ragione, sebbene in forma idealistica, include nella sua considerazione le lotte materiali per una vita libera e razionale. La deificazione della ragione come *Être suprême* da parte di Robespierre trova il suo complemento nella glorificazione della ragione nel sistema filosofico hegeliano. I princìpi fondamentali del sistema filosofico hegeliano costituiscono una struttura i cui concetti —libertà, soggetto, spirito, nozione— derivano dall'idea di ragione. Se non riusciamo a scoprire il significato più intimo di tali concetti e il loro reciproco rapporto, il sistema dello Hegel ci sembrerà oscura metafisica, ciò che in realtà non è mai stato.

Hegel stesso mise in rapporto il suo concetto di ragione con la Rivoluzione francese, e lo fece con grande enfasi. La rivoluzione, infatti, aveva asserito l'esigenza che « nulla venisse considerato valido in una costituzione se non quanto era riconosciuto in accordo con la ragione » [1].

Hegel, inoltre, elaborò questa interpretazione del concetto di ragione nelle sue conferenze sulla Filosofia della Storia: « Mai da quando il sole rimane fermo nel firmamento e i pianeti ruotano intorno a esso era stato compreso che l'esistenza dell'uomo trova il suo fondamento nella mente umana, cioè nel Pensiero, ispirato dal quale l'uomo crea il mondo della realtà. Anassagora è stato il primo ad asserire che il *Νοῦς* governa il mondo, ma fino a oggi l'uomo non era giunto a riconoscere che il Pensiero dovrebbe governare la realtà spirituale. Questa è dunque una gloriosa alba dello spirito. Tutti

[1] *Ueber die Verhandlung der Württembergischen Landstände*, in *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, a cura di Georg Lasson, Leipzig, 1913, p. 198.

gli esseri pensanti si uniscono nel giubilo di questa era »[2].

Secondo lo Hegel, la svolta decisiva che la storia aveva preso con la rivoluzione francese consisteva nel fatto che l'uomo era giunto a fare affidamento sulla sua mente e a osare di sottomettere la realtà data ai princìpi della ragione. Lo Hegel spiega il nuovo sviluppo della storia mettendo in luce il contrasto tra l'uso della ragione e un'accettazione acritica delle prevalenti condizioni della vita esterna. « Nulla è ragione che non sia risultato del pensiero ». L'uomo si dispone a organizzare la realtà secondo le esigenze del suo libero pensiero razionale anzi che limitarsi semplicemente ad adattare i suoi pensieri all'ordine esistente e ai valori prevalenti. L'uomo è un essere pensante: la sua ragione gli dà la possibilità di riconoscere le sue possibilità e quelle del suo mondo. Egli, dunque, non è in balìa dei fatti che lo circondano, ma ha la possibilità di sottomettere tali fatti a un principio più alto: quello della ragione. Se segue la guida della ragione l'uomo giunge a determinate concezioni le quali gli rivelano che la ragione stessa si trova in opposizione allo stato di cose del momento. Egli può scoprire che la storia è una continua lotta per la libertà, che l'individualità dell'uomo richiede che egli goda della proprietà come mezzo per evolversi autonomamente e che ogni uomo ha lo stesso diritto di sviluppare le sue facoltà umane. Di fatto, tuttavia, prevalgono la schiavitù e l'ineguaglianza; la maggioranza degli uomini non gode di alcuna libertà ed è priva di qualsiasi proprietà. La realtà " irrazionale " deve pertanto essere mutata finché essa venga a coincidere con la razionalità. Nel caso in parola, l'ordine sociale esistente deve essere riorganizzato, l'assolutismo e i residui del feudalesimo, devono essere aboliti, si deve istituire la libera concorrenza, ognuno deve essere reso uguale dinnanzi alla legge, e così via.

[2] *Philosophy of History*, traduzione inglese di J. Sibbree, New York, 1899, p. 447.

Secondo lo Hegel, la Rivoluzione francese ha proclamato che la ragione alla fine doveva dominare la realtà. Egli riassume questa concezione dicendo che secondo il principio fondamentale asserito dalla rivoluzione francese il pensiero dovrebbe governare la realtà.

Quanto è implicito in tale affermazione costituisce il principio fondamentale del suo sistema filosofico. Ciò che gli uomini pensano sia vero, giusto e buono dovrebbe essere realizzato nell'effettiva organizzazione della loro vita sociale e individuale. Il pensiero, tuttavia, varia da individuo a individuo, e le diversità risultanti dalle opinioni individuali non possono fornire un principio di guida per la comune organizzazione della vita. Se l'uomo non è in possesso di concetti e princìpi di pensiero che indichino condizioni e norme validi universalmente, il suo pensiero non può pretendere di governare la realtà. In armonia con la tradizione della filosofia occidentale, lo Hegel crede che tali concetti e princìpi oggettivi esistano, e chiama il loro complesso ragione.

I sistemi filosofici dell'Illuminismo francese e dei loro successori del periodo della rivoluzione considerarono tutti la ragione come un'oggettiva forza storica che, una volta liberata dalle catene del dispotismo, avrebbe fatto progredire e reso felice il mondo. Essi sostennero che « non la forza delle armi, ma il potere della ragione avrebbe diffuso i princìpi della nostra gloriosa rivoluzione » [3].

In virtù della sua intrinseca forza, la ragione avrebbe trionfato sull'irrazionalità sociale e avrebbe sconfitto gli oppressori dell'umanità. « Ogni menzogna scompare dinnanzi alla verità, e ogni follia cade dinnanzi alla ragione » [4].

Il principio secondo cui la ragione si rivela diretta-

[3] Robespierre, citato da Georges Michon, *Robespierre et la guerre révolutionnaire*, Paris, 1937, p. 134.

[4] Robespierre nella sua relazione sul culto dell'*Être suprême*, citato da Albert Mathiez, *Autour de Robespierre*, Paris, 1936, p. 112.

mente nella realtà, è tuttavia, un dogma che non viene confermato dal corso della storia. Lo Hegel credeva nell'invincibile forza della ragione così come vi credeva Robespierre. « Quella facoltà che l'uomo può definire come sua propria, superiore alla morte e alla decadenza..., ha la possibilità di prendere decisioni da sé. Essa si rivela come ragione: la sua forza di creare leggi non dipende da altro, né essa potrebbe derivare i suoi princìpi da alcun'altra autorità in terra o in cielo »[5]. Secondo lo Hegel, tuttavia, la ragione non può governare la realtà se la realtà non diviene essa stessa razionale. Tale razionalità è resa possibile facendo entrare il soggetto nell'essenza della natura e della storia. La realtà oggettiva è pertanto anch'essa realizzazione del soggetto. È questa la concezione che lo Hegel esprime nella più fondamentale delle sue proposizioni, che, cioè, l'Essere è, nella sua sostanza, un " soggetto "[6]. Il significato di questa proposizione può essere compreso solo attraverso un'interpretazione della *Logica* dello Hegel. Tenteremo comunque di darne in questa sede una spiegazione provvisoria che verrà poi ripresa e ampliata più avanti[7].

La concezione della « sostanza come soggetto » vede la realtà come un processo in cui ogni essere è costituito dall'unione di forze contraddittorie. Il termine « soggetto » non implica solo l'io epistemologico o coscienza, ma un modo di esistere, cioè quello di un'unità che si sviluppa autonomamente in un processo di forze antagonistiche. Tutto ciò che esiste è « reale » solo fintanto che opera come « se stesso » attraverso tutti i rapporti di opposizione che costituiscono la sua esistenza. In questo caso deve essere considerato un « soggetto » che riesce a

[5] Hegel, *Theologische Jugendschriften*, a cura di H. Nohl, Tübingen, 1907, p. 89.
[6] Vedi Hegel, *Phenomenology of Mind*, traduzione inglese di J. B. Baillie, London (The Macmillan Company, New York), 1910, p. 15.
[7] Vedi più avanti, pp. 83 e segg. e pp. 146 e segg.

essere se stesso superando le sue intrinseche contraddizioni. Per esempio, un sasso è un sasso solo fintanto che riesce a rimanere la stessa cosa —un sasso— attraverso la sua azione e reazione sulle cose e i processi che vengono a interagire con esso. Esso si bagna sotto la pioggia, resiste all'accetta, sopporta un certo peso prima di disfarsi. L'essere un sasso implica una continua resistenza contro tutto ciò che agisce sul sasso stesso; è un continuo processo di divenire ed essere la stessa cosa. Certamente il divenire non è avvertito dal sasso come soggetto cosciente. Il sasso è mutato attraverso le sue interazioni con la pioggia, l'accetta, il peso; esso non muta se stesso. Una pianta, invece, cresce e si sviluppa da sé. Non è ora un germoglio e in seguito in piena fioritura, ma piuttosto il complessivo movimento dal germoglio alla fioritura fino al deperimento. La pianta sorge e si mantiene in questo movimento. Si avvicina all'essere un vero " soggetto " molto di più del sasso poiché le varie fasi dello sviluppo della pianta trovano la loro origine nella pianta stessa; esse sono la sua « vita », non sono qualcosa di imposto dall'esterno.

La pianta, tuttavia, non « comprende » questo sviluppo, non « si rende conto » che esso è qualcosa che le è proprio, e pertanto non può realizzare razionalmente le sue possibilità. In tale realizzazione consiste il processo del vero soggetto ed essa si raggiunge solo con l'esistenza dell'uomo. L'uomo solo ha il potere di realizzarsi autonomamente e coscientemente, di essere un soggetto autodeterminantesi in tutti i processi del divenire, poiché egli solo comprende il significato delle possibilità e ha conoscenza dei « concetti ». La sua esistenza consiste in realtà nel processo di attuazione delle sue possibilità, di modellare la sua vita secondo le nozioni della ragione. Ci troviamo qui di fronte alla più importante categoria della ragione, cioè la libertà. La ragione presuppone la libertà, il potere di agire in accordo con la conoscenza della verità, il potere di plasmare la realtà secondo le possibilità a essa intrin-

seche. L'attuazione di questi fini è solo del soggetto che è padrone del suo sviluppo e che comprende quali sono le sue possibilità e quelle delle cose che gli stanno intorno. La libertà, a sua volta, presuppone la ragione, poiché è solo il raggiungimento della conoscenza che dà al soggetto la capacità di ottenere questa forza e di servirsene. Né il sasso né la pianta hanno tale potere: a tutti e due manca il raggiungimento della conoscenza e quindi la vera soggettività. « L'uomo, invece, sa quello che è, e così solo è reale. La ragione e la libertà son nulla senza questa consapevolezza » [8].

La ragione conduce alla libertà, e la libertà è la vera esistenza del soggetto. D'altra parte la ragione stessa esiste solo attraverso la sua realizzazione, attraverso, cioè, il processo in cui essa si fa reale. La ragione è una forza oggettiva e una realtà oggettiva solo in quanto tutti i modi dell'essere sono più o meno modi della soggettività, modi di realizzazione. Il soggetto e l'oggetto non sono scissi da un abisso invalicabile in quanto l'oggetto è esso stesso in un certo senso un soggetto e in quanto ogni aspetto dell'essere si risolve nel libero e « comprensivo » soggetto che ha la capacità di realizzare la ragione. La natura, così, diventa un mezzo per lo sviluppo della libertà.

La vita della ragione si manifesta nella continua lotta dell'uomo per comprendere ciò che esiste e trasformarlo in accordo con la realtà compresa. La ragione è anche essenzialmente una forza storica. La sua realizzazione ha luogo come processo nel mondo spaziotemporale, e in tale realizzazione consiste, in ultima analisi, tutta la storia dell'umanità. Il termine che designa la ragione come storia è spirito (*Geist*) che indica il mondo storico considerato in relazione con il progresso razionale dell'umanità: il mondo storico non come susseguirsi di azioni e avvenimenti, ma come lotta

[8] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a cura di J. Hoffmeister, Leipzig, 1938, p. 104.

incessante per adattare il mondo allo sviluppo delle possibilità del genere umano.

La storia si organizza in periodi diversi, ognuno dei quali segna un diverso grado di sviluppo e rappresenta un determinato stadio nella realizzazione della ragione. Ogni singolo stadio va considerato e compreso come un complesso unitario, con i prevalenti modi di pensare e di vivere che lo caratterizzano, con le sue istituzioni politiche e sociali, la sua particolare scienza, religione e filosofia. Vi sono diversi stadi nella realizzazione della ragione, ma vi è solo una ragione, così come vi è un'unica realtà e verità: quella della libertà. « Questa è la meta finale, verso la quale ha teso senza interruzione il processo della storia del mondo e alla quale sono stati offerti i sacrifici frequentemente immolati sul grande altare della terra nel corso dei tempi. Questo è l'unico obiettivo che venga raggiunto, l'unica guida verso una soluzione nell'infinita catena di avvenimenti e situazioni, l'unica vera realtà che in essi si può trovare » [9].

Non esiste mai un'unità *immediata* della ragione e della realtà. Tale unità si realizza attraverso un laborioso processo che ha inizio al più basso grado di sviluppo della natura e raggiunge la sua forma più alta di esistenza nel soggetto libero e razionale che vive e agisce nella coscienza delle sue possibilità. Finché permane una divergenza tra reale e potenziale, si deve agire sul primo e mutarlo sino a renderlo in armonia con la ragione. Fintanto che la realtà non è formata dalla ragione essa non è affatto realtà nel più vero senso della parola. Pertanto nella struttura concettuale del sistema hegeliano il termine realtà viene ad assumere un significato particolare. « Reale » viene a significare non tutto ciò che esiste in effetti (che dovrebbe piuttosto essere chiamato apparenza) ma ciò che si trova in accordo con i princìpi della ragione. « Reale » è ciò che è secondo ragione (razionale) e nulla altro. Per esempio lo stato diviene

[9] *Philosophy of History*, pp. 19-20.

una realtà solo quando si basa sulle effettive possibilità degli uomini e permette il loro pieno sviluppo. Ogni forma dello stato preliminare a questa non è ancora razionale e, conseguentemente, non ancora reale.

Il concetto hegeliano di ragione ha così un carattere chiaramente critico e polemico. Esso si oppone a ogni facile accettazione dello stato di cose del momento e nega l'egemonia di ogni forma di esistenza prevalente dimostrando gli antagonismi che la dissolvono in altre forme. Cercheremo ora di dimostrare che lo « spirito di contraddizione » è la forza motrice del metodo dialettico dello Hegel[10].

Nel 1793 Hegel scrisse a Schelling: « La ragione e la libertà rimangono i nostri princìpi ». Nei suoi primi scritti, non vi è alcuno iato tra il significato filosofico e il significato sociale di tali princìpi, che vengono espressi con lo stesso rivoluzionario linguaggio dei Giacobini francesi. Per esempio, Hegel afferma che il significato del suo tempo consiste nel fatto che « l'alone che aveva circondato gli oppressori e gli dei che reggevano la terra erano scomparsi. I filosofi dimostrano la dignità dell'uomo; il popolo imparerà a sentire tale dignità e non solo richiederà i suoi diritti che sono stati calpestati nella polvere, ma se li prenderà da sé, li farà propri. La religione e la politica hanno fatto lo stesso gioco; la prima ha insegnato ciò che voleva insegnare il despotismo: il disprezzo per l'umanità e l'incapacità dell'uomo di raggiungere il bene e di realizzare la sua essenza attraverso uno sforzo autonomo »[11]. Talvolta ci troviamo di fronte ad affermazioni anche più drastiche le quali sostengono fermamente che la realizzazione della ragione richiede una concezione sociale che si

[10] Hegel stesso ebbe a scrivere che l'essenza caratteristica della sua dialettica era «lo spirito di contraddizione» (Eckermann, *Gesprache mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, 18 Ottobre 1827).

[11] Hegel, *Lettere a Schelling*, aprile 1795, in *Briege von und an Hegel*, a cura di Karl Hegel, Leipzig, 1887.

contrapponga all'ordine esistente. Nel *Erstes Systemprogramm des Deutschen Idealismus*, scritto nel 1796, troviamo la seguente frase: « Io dimostrerò che proprio come non vi è alcuna idea di una macchina, non vi è alcuna idea dello stato, poiché lo stato è qualcosa di meccanico. Solo ciò che è oggetto di libertà può essere definito un'idea. Noi dobbiamo dunque andare oltre lo stato, poiché ogni stato deve necessariamente trattare uomini liberi come ingranaggi di una macchina, e ciò è esattamente quello che non dovrebbe fare: lo stato deve quindi essere abolito »[12].

L'aspetto radicale dei concetti di base della filosofia idealistica viene lentamente lasciato da parte e tali concetti vengono sempre più adattati allo stato delle cose prevalente. Tale processo è necessitato, come vedremo, dalla struttura concettuale dell'idealismo tedesco, ancora attaccato ai princìpi fondamentali della società liberale e incapace di superarli.

La particolare forma che assume nel sistema filosofico dello Hegel la riconciliazione tra filosofia e realtà fu tuttavia determinata dalla concreta situazione in cui si trovata la Germania nel periodo in cui egli elaborò tale sistema. I suoi primi concetti furono formulati durante la decadenza di un *Reich* tedesco. Come egli affermò all'inizio di un suo opuscolo sulla Costituzione Tedesca (1802), lo stato tedesco dell'ultimo decennio del diciottesimo secolo « non era più uno stato ». I residui del dispotismo feudale avevano ancora in Germania un potere predominante particolarmente intollerante e opprimente in quanto suddiviso in una moltitudine di minuscoli e meschini dispotismi ognuno in lotta contro gli altri. Il *Reich* « era composto di Austria e Prussia, i Principi elettori, novantaquattro principi ecclesiastici e secolari, centotré baroni, quaranta prelati e cinquantuno città del *Reich*; in totale era composto

[12] *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, a cura di J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936, pp. 219 e segg.

dunque di quasi trecento territori ». Il *Reich* di per se stesso « non possedeva un singolo soldato e le sue entrate annuali ammontavano a solo qualche centinaia di fiorini ». Non vi era una giurisdizione dipendente da un potere centrale; la corte suprema (*Reichskammergericht*) era una fonte di « corruzione, arbitrio e insubordinazione »[13]. La schiavitù era ancora un fenomeno dominante, il contadino era ancora un animale da soma. Alcuni principi noleggiavano o vendevano ancora i loro sudditi a paesi stranieri come soldati mercenari. Un severo controllo operava in modo da reprimere anche le più pallide tracce di illuminismo[14]. Un autore di quel periodo descrive la situazione del suo momento storico con queste parole: « Senza legge e giustizia, senza protezione da imposte arbitrarie, incerti circa la vita dei nostri figli, la nostra libertà e i nostri diritti, preda di poteri dispotici, la nostra esistenza manca di unità e di uno spirito nazionale... questo è lo status quo della nostra nazione »[15].

In netto contrasto con la Francia, la Germania non aveva una forte classe media cosciente e particolarmente colta per guidare la lotta contro l'assolutismo. La nobiltà governava senza incontrare opposizione. « Quasi a nessuno in Germania », notava il Goethe, « veniva l'idea di invidiare quest'ampia categoria enormemente privilegiata o di rimproverarle gli ingiusti vantaggi di cui disponeva »[16].

La classe media urbana, suddivisa in numerose aree ognuna con un suo proprio governo e diversi interessi,

[13] T. Perthes, *Das Deutsche Staatsleben vor der Revolution*, Hamburg, 1845, pp. 19, 34, 41. Vedi anche W. Wenk, *Deutschland vor hundert Jahren*, Leipzig, 1887.

[14] K. T. von Heigel, *Deutsche Geschichte vom Tode Friedrichs des bis zur Auflösung des alten Reichs*, Stuttgart, 1899, vol. I, p. 77.

[15] L. Müller, in von Heigel, *op. cit.*, p. 115.

[16] *Dichtung und Wahrheit*, in: *Werke, Cottasche Jubiläumsausgabe*, vol. XXII, p. 51.

non riusciva a rendere concreta e a mettere in atto alcuna seria opposizione. Certamente esistevano conflitti tra i patrizi che governavano, e le corporazioni e gli artigiani. Tali conflitti, tuttavia, non raggiunsero in alcun luogo le proporzioni di un movimento rivoluzionario. I cittadini accompagnavano le loro petizioni e le loro lamentele alla preghiera che Iddio proteggesse la loro madre patria dal « terrore della rivoluzione »[17].

Dalla Riforma in poi, le masse si erano abituate all'idea che per loro la libertà era un « valore interiore » del tutto compatibile con ogni forma di vincolo esterno, che l'obbedienza all'autorità costituita era un requisito fondamentale per la salvezza eterna e che la sofferenza e la povertà agli occhi del Signore erano una benedizione. Una lunga disciplina aveva reso interiori le esigenza di libertà e di razionalità dei Tedeschi. Una tra le più importanti funzioni del Protestantesimo consiste nell'aver indotto individui emancipati ad accettare il nuovo ordine sociale allora sorto facendo divergere le loro aspettative ed esigenze dal mondo esterno a quello della loro vita interiore. Lutero sostenne che la libertà cristiana era un valore interiore che andava realizzato indipendentemente da qualsiasi condizione esterna. La realtà sociale divenne indifferente nei confronti di quanto riguardava l'essenza dell'uomo. L'uomo doveva apprendere a trovare in se stesso la soddisfazione delle sue esigenze e a cercare di realizzare le sue possibilità non nel mondo esterno, ma nell'ambito della sua vita interiore[18].

La cultura tedesca è inseparabile dalle sue origini protestanti. Essa aveva creato un mondo di bellezza, libertà e moralità che non poteva essere scosso da realtà e conflitti esterni, intatto com'era dalle miserie sociali

[17] von Heigel, *op. cit.*, pp. 305-6.

[18] Vedi *Sudien über Autorität und Familie Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, Paris, 1936, pp. 136 e segg., e *Zeitschrift für Sozialforschung*, Paris, 1936, vol. V, pp. 188 e segg.

e ancorato all'anima dell'individuo. Tale fatto spiega l'origine di una tendenza chiaramente visibile nell'idealismo tedesco: la volontà di riconciliazione con la realtà sociale. Tale volontà di riconciliazione degli idealisti si trova in continuo conflitto con il loro razionalismo critico. Infine, l'ideale emerso dagli aspetti critici delle loro concezioni —una riorganizzazione razionale del mondo politico e sociale—, frustrato dagli eventi, si trasformò in un valore spirituale.

Le classi « colte » si isolarono dalla prassi politica, e, precludendosi così ogni possibilità di applicare la loro razionalità alla trasformazione della società, realizzarono se stessi nei campi della scienza, dell'arte, della filosofia e della religione. Tali campi divennero per loro la « vera realtà », trascendente la miseria della situazione sociale del momento: essi rappresentavano il rifugio della verità, della bontà, della bellezza, della felicità e, soprattutto, dello spirito critico che non poteva essere rivolto verso la realtà sociale. La cultura, dunque, era essenzialmente idealistica, preoccupata più dell'idea delle cose che delle cose stesse; essa sosteneva la libertà di *pensiero* di fronte alla libertà di *azione*, la moralità di fronte alla giustizia applicata nella prassi, la vita interiore di fronte alla vita sociale. Questa cultura idealistica, tuttavia, proprio in quanto si teneva in disparte da una realtà intollerabile e si conservava conseguentemente intatta e incontaminata, servì, nonostante le sue false consolazioni e glorie, come depositario delle verità che non erano state realizzate nella storia dell'uomo.

Il sistema filosofico dello Hegel rappresenta l'ultima grande espressione di questo idealismo culturale, l'ultimo grande tentativo di rendere il pensiero un rifugio della ragione e della libertà. L'originale impulso critico insito in esso fu tuttavia sufficientemente forte per indurre lo Hegel ad abbandonare il tradizionale isolamento dell'idealismo dalla storia. Egli concepì la filosofia come un concreto fattore storico e ridusse la storia a filosofia.

La storia, tuttavia, una volta compresa, fa crollare

tutta l'impalcatura idealistica.

Il sistema hegeliano è necessariamente legato a una determinata filosofia politica e a un determinato ordine politico e sociale. La dialettica tra società civile e lo stato della Restaurazione non è certo di secondaria importanza nella filosofia dello Hegel, né costituisce solo una parte della *Filosofia del diritto*; i princìpi insiti in tale dialettica operano già nello schema concettuale del suo sistema. I concetti fondamentali del sistema hegeliano costituiscono, d'altra parte, l'apice di tutta la tradizione del pensiero occidentale. Essi divengono comprensibili sono se interpretati entro lo schema di tale tradizione.

Finora abbiamo cercato di inquadrare, sia pure in un ambito ristretto, i concetti del sistema hegeliano nel loro concreto contesto storico. Ci rimane adesso da descrivere il punto di partenza del sistema in questione nei confronti della situazione filosofica del suo tempo.

2. Il contesto filosofico

L'idealismo tedesco salvò la filosofia dall'attacco dell'empirismo inglese, e la lotta tra le due correnti divenne non solo un conflitto tra scuole filosofiche diverse, ma la lotta per la filosofia come tale. La filosofia non aveva mai rinunciato al diritto di guidare gli sforzi dell'uomo per il raggiungimento del dominio razionale della natura e della società, né a basare tale pretesa sul fatto che essa poteva giungere ai concetti più alti e più generali nella conoscenza del mondo. Con Descartes, le conseguenze pratiche della filosofia assunsero una forma nuova, che si accordava con il rapido progresso della tecnica moderna. Egli si fece assertore di una « filosofia pratica per mezzo della quale, conoscendo la forza e le proprietà del fuoco, dell'acqua, dell'aria, delle stelle, del cielo e di tutti i corpi che ci circondano... possiamo servirci di tale forza e di tali proprietà per

tutti gli usi ai quali esse sono idonee, e pertanto possiamo rendere noi stessi padroni e dominatori della natura [19].

Il raggiungimento di questa meta era condizionato, in modo sempre maggiore, dalla determinazione di leggi e concetti validi universalmente. Il dominio razionale della natura e della società presupponeva la conoscenza della verità, e la verità era concepita in termini universali e veniva contrapposta alla molteplice apparenza delle cose nella loro forma immediata in cui venivano percepite dai singoli individui. Tale principio si riscontra già nei primi tentativi dell'epistemologia greca: la verità è universale e necessaria e pertanto in contrasto con la comune esperienza delle mutevoli contingenze.

Questo concetto, secondo cui la verità è in contrasto con i dati di fatto dell'esistenza e indipendente dagli individui contigenti, è passato attraverso l'intera epoca storica in cui la vita sociale dell'uomo è stata caratterizzata da antagonismi tra individui e gruppi in lotta tra di loro. L'universale è stato ipostatizzato in reazione filosofica al dato storico che, nella società, trionfavano sempre gli interessi individuali, mentre l'interesse comune viene sostenuto solo «dietro le spalle» dell'individuo. Il contrasto tra universale e individuale assume una forma più grave quando, nell'era moderna, cominciarono a diffondersi princìpi e motti sulla libertà generale e si cominciò a sostenere che un ordine sociale soddisfacente poteva raggiungersi solo attraverso la cultura e l'attività di individui emancipati. Si dichiaravano tutti gli uomini liberi e uguali, e tuttavia, nell'agire sulla base delle loro conoscenze e per il raggiungimento dei loro interessi, questi stessi uomini si condizionavano a vicenda, facevano sorgere ingiustizie e continue crisi. La concorrenza generale tra soggetti economicamente

[19] *Discourse on Method*, parte VI, in: *Philosophical Works*, a cura di E. S. Haldane e G. R. T. Ross, Cambridge, 1931, vol. I, p. 119.

liberi non riuscì a creare una comunità razionale che potesse salvaguardare e garantire la soddisfazione delle esigenze e dei desideri di tutti gli uomini. La vita degli uomini veniva a dipendere dal meccanismo economico di un sistema sociale che metteva gli individui in rapporto gli uni con gli altri come isolati compratori o venditori di determinati beni. Questa effettiva mancanza di una comunità razionale fu la causa dell'esigenza filosofica dell'unità (*Einheit*) e dell'universalità (*Allgemeinheit*) della ragione.

La struttura del ragionare individuale (la soggettività) porta a qualche legge e concetto generale che possa costituire un qualche principio universale di razionalità? Si può costruire un ordine razionale universale sulla base dell'autonomia dell'individuo? Dando una soluzione positiva a questi problemi, l'epistemologia dell'idealismo tedesco cercava di raggiungere un principio unificatore che potesse preservare gli ideali fondamentali della società costituita su basi individualistiche senza cadere vittima delle sue contraddizioni. Gli empiristi inglesi avevano dimostrato che nessun particolare concetto o legge di ragione poteva proclamarsi o porsi come universale; che l'unità della ragione consiste solo nell'unità degli usi e dei costumi, che si adattavano alla realtà esterna senza mai riuscire a governarla. Secondo gli idealisti tedeschi, questa asserzione metteva in pericolo ogni sforzo di imporre un ordine alle forme di vita predominanti. L'unità e l'universalità non si dovevano ricercare nella realtà empirica: esse non erano dati di fatto. Inoltre, la stessa struttura della realtà empirica sembrava confermare l'idea secondo cui esse non si sarebbero mai potute dedurre dai dati di fatto. Se, tuttavia, gli uomini non riuscivano a raggiungere l'unità e l'universalità attraverso la loro ragione autonoma anche in contraddizione con i fatti, essi avrebbero allora dovuto rinunciare non solo alla loro esistenza intellettuale, ma anche a quella materiale, di fronte alla forza e ai processi del predominante ordine empirico

della vita. Il problema non era dunque solo filosofico ma riguardava l'intero destino della storia dell'umanità.

Gli idealisti tedeschi riconobbero le concrete manifestazioni storiche del problema: ció appare chiaramente dal fatto che ognuno di loro mise in relazione la ragione teorica con la ragione *pratica*. Vi è un passaggio necessario dall'analisi della coscienza trascendentale del Kant alla sua esigenza che si istituisca per la comunità universale (*Weltbürgerreich*), dall'idea di un governo universale (*Weltbürgerreich*), dall'idea dell'io infinito del Fichte alla sua concezione di una società totalmente unificata e regolata (*der geschlossene Handelsstaat*), dall'idea di ragione dello Hegel alla sua immagine dello stato come unione dell'interesse comune e individuale e pertanto come realizzazione della ragione.

Il contrattacco degli idealisti fu provocato non dalle idee empiristiche del Locke e dello Hume, ma dal loro rifiuto di ammettere princìpi di valore universale. Abbiamo cercato di mostrare come il diritto della ragione di governare la realtà dipendeva dalla capacità umana di raggiungere o no verità valide universalmente. La ragione poteva portare al superamento del bruto dato di fatto e al raggiungimento di quello che dovrebbe essere, solo in virtù dell'universalità e della necessità dei suoi concetti (che, a loro volta, costituiscono i criteri della sua verità). Gli empiristi negavano appunto questi caratteri di universalità e necessità. Le idee valide universalmente, disse Locke, sono «invenzioni e creazioni del nostro intelletto; sono costruite da tale intelletto a suo proprio uso e non sono che segni convenzionali... Quando dunque noi abbandoniamo il particolare, il generale che resta non è che una creazione che abbiamo fatto noi stessi...»[20].

Per lo Hume, le idee generali sono astrazioni dal particolare, e «rappresentano» il particolare e solo il particolare[21]. Esse non potranno mai servire da leggi e princìpi universali. Se si accettava la filosofia dello Hume, doveva di conseguenza essere respinta la pretesa della ragione di organizzare la realtà, poiché, come abbiamo visto, tale pretesa era basata sulla facoltà della ragione di raggiungere verità la cui validità non derivava dall'esperienza e che anzi poteva rimanere salda anche se contraddetta dall'esperienza. «Non è ... la ragione a servire di guida nella vita, ma il costume»[22]. Questa conclusione a cui giunsero le speculazioni degli empiristi non si limitava a mettere in pericolo la metafisica; essa confinava l'uomo entro i limiti del «dato», entro l'esistente ordine di cose e avvenimenti. Su che base l'uomo poteva avere il diritto di superare non alcuni aspetti del particolare entro tale ordine, ma questo stesso ordine nel suo complesso? Su che base poteva avere il diritto di sottomettere tale ordine alla critica della ragione? Se l'esperienza e il costume erano l'unica fonte della sua conoscenza e della sua opinione, come poteva l'uomo agire contro il costume o agire in accordo a idee e princìpi non ancora accettati e affermatisi? La verità non poteva essere in contrasto con l'ordine dato né la ragione parlare contro di esso. Le conseguenze non consistevano solo nello scetticismo, ma anche nel conformismo. La limitazione empirista della natura umana alla conoscenza del «dato» sopprimeva il desiderio sia di trascendere il dato sia di disperare in proposito. «Poiché nulla è più certo del fatto che la disperazione ha su di noi quasi lo stesso effetto della gioia, e che non appena ci accorgiamo che è impossibile soddisfare un qualche desiderio, tale desiderio scompare. Quando vediamo che siamo giunti all'estremo limite della ra-

[20] *Essay Concerning Human Understanding*, libro III, cap. 3, parte II, in *Philosophical Works*, a cura di J. A. St. John, London, 1903, vol. II, p. 14.

[21] *A Treatise of Human Nature*, libro I, parte I, sezione VII, a cura di L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1928, pp. 17 e segg.

[22] Hume, *An Abstract of A Treatise of Human Nature*, pubblicato per la prima volta nel 1938, Cambridge University Press, p. 16.

gione umana, ci sentiamo tranquilli e soddisfatti »[23].

Gli idealisti tedeschi considerarono questa filosofia come l'espressione dell'abdicazione della ragione. L'attribuire l'esistenza di idee generali alla forza del costume, e i princìpi per i quali la realtà viene compresa a meccanismi psicologici, equivaleva, secondo loro, a negare la verità e la ragione. La psicologia umana —essi compresero— è soggetta al mutamento; è, in realtà dominio dell'incertezza e del mutamento e da essa non si può dedurre alcuna necessità e universalità. E tuttavia proprio la necessità e l'universalità costituivano la sola garanzia della ragione. Se —dichiararono gli idealisti— non si poteva dimostrare che i concetti generali che si attribuivano tali caratteri di necessità e universalità erano qualcosa di più che un prodotto dell'immaginazione e la loro validità non derivava né dall'esperienza né dalla psicologia individuale, se, in altri termini, non si poteva dimostrare che erano applicabili all'esperienza senza derivare dall'esperienza, la ragione avrebbe dovuto sottomettersi ai dettami della dottrina empirista. E se cognizione attraverso la ragione —cioè attraverso concetti che non derivano dall'esperienza— significa metafisica, allora un attacco mosso contro la metafisica era allo stesso tempo un attacco alle condizioni della libertà umana, poiché il diritto della ragione di guidare l'esperienza era parte essenziale di queste condizioni.

Kant adottò la concezione degli empiristi secondo cui ogni conoscenza umana inizia e termina con l'esperienza; solo l'esperienza fornisce *il materiale* per i princìpi della ragione. Non vi è affermazione più recisamente empiristica di quella che apre la sua *Critica della ragion pura*: « Ogni pensiero, in ultima analisi, deve essere direttamente o indirettamente in rapporto con le intuizioni, e pertanto, in noi, con la sensibilità, poiché non vi è altro modo in cui un oggetto possa venire da noi conosciuto ». Kant, tuttavia, sostiene che gli empiristi non sono riusciti a dimostrare che l'esperienza fornisce anche i mezzi e i modi in cui questo materiale empirico viene organizzato. Se si fosse potuto dimostrare che tali princìpi di organizzazione erano la vera e genuina caratteristica posseduta dalla mente umana e non trovava origine nell'esperienza, allora l'indipendenza e la libertà della ragione sarebbero state salve. L'esperienza stessa sarebbe divenuta il prodotto della ragione, poiché in questo caso l'esperienza non sarebbe stata costituita da una disordinata molteplicità di sensazioni e impressioni, ma il principio che le comprendeva tutte e le organizzava.

[23] Hume, *Treatise*, Introduzione, p. XXII.

Kant si propose di dimostrare che la mente umana aveva in sé le « forme » universali che organizzavano la molteplicità dei dati che le fornivano i sensi. Le forme dell'« intuizione » (spazio e tempo) e le forme dell'« intelletto » (le categorie) sono gli universali attraverso i quali la mente ordina la molteplicità delle sensazioni nel *continuum* dell'esperienza. Tali forme sono *a priori* a ogni e qualsiasi sensazione o impressione, così che noi riceviamo e riordiniamo le impressioni entro queste forme. L'esperienza rappresenta un ordine necessario e universale solo in virtù dell'attività *a priori* della mente umana, la quale percepisce ogni cosa e avvenimento attraverso le forme dello spazio e del tempo e le comprende attraverso le categorie dell'unità, della realtà, della sostanza, della causalità, ecc. Queste forme e categorie non derivano dall'esperienza, poiché, come ha messo in luce Hume, non si può trovare alcuna impressione o sensazione che corrisponda a esse; tuttavia l'esperienza come *continuum* organizzato trova in esse la sua origine. Esse sono universalmente valide e applicabili in quanto costituiscono l'intima struttura della mente umana. Il mondo degli oggetti, come ordine universale e necessario, è creato dal soggetto: non dall'individuo, ma da quegli atti dell'intuizione e dell'intelletto che sono comuni a tutti gli individui in quanto costituiscono le condizioni di base dell'esperienza.

Kant definisce la comune struttura della mente umana «coscienza trascendentale». Essa consiste nelle forme dell'intuizione e dell'intelletto che, nell'analisi kantiana, non sono concepiti come schemi statici, ma come modi di operare che esistono solo nell'atto del sentire e del conoscere. Le forme trascendentali dell'intuizione e della sensibilità verso il mondo esterno sintetizzano la molteplicità dei dati sensibili entro l'ordine spazio temporale. In virtù delle categorie, i risultati di questo processo vengono compresi entro le relazioni necessarie e universali di causa ed effetto, sostanza, reciprocità, ecc. Questo complesso, nel suo insieme, viene poi unificato nell'«appercezione trascendentale» che mette ogni esperienza in relazione all'io pensante, dando quindi all'esperienza stessa quella continuità che la fa essere la «mia» esperienza. Questi processi di sintesi *a priori*, comuni a ogni mente umana e pertanto universali, sono interdipendenti e partecipano *in toto* a ogni atto di conoscenza.

Ciò che Kant chiama la sintesi più alta, cioè quella dell'appercezione trascendentale, è la consapevolezza di un «io penso» che si accompagna a ogni esperienza. Attraverso di essa l'io pensante si conosce come continuo, presente e attivo attraverso tutta la serie delle sue esperienze. L'appercezione trascendentale, dunque, è la base fondamentale dell'unità del soggetto, e, di conseguenza, dell'universalità e della necessità di tutte le relazioni oggettive.

La coscienza trascendentale dipende dal materiale ricevuto attraverso i sensi. La molteplicità delle impressioni, tuttavia, diviene un mondo organizzato di oggetti e relazioni coerenti solo attraverso le operazioni della coscienza trascendentale. Dal momento che, dunque, noi conosciamo le impressioni solo nel contesto delle forme *a priori* della mente, noi non possiamo sapere come e che cosa sono «le cose in sé» che suscitano le impressioni. Queste cose in sé, che si presume esistano al di fuori delle forme della mente, rimangono del tutto

inconoscibili.

Hegel pensava che questo elemento scettico della filosofia kantiana viziava il tentativo di Kant di salvare la ragione dall'attacco degli empiristi. Fintanto che le cose in sé rimanevano al di là delle possibilità di comprensione della ragione, la ragione restava un principio meramente soggettivo senza alcun potere sulla struttura oggettiva della realtà. Il mondo, di conseguenza, si scindeva in due parti diverse, la soggettività e l'oggettività, l'intelletto e la sensibilità, il pensiero e l'esistenza. Questa scissione per Hegel non costituiva principalmente un problema epistemologico; spesso, infatti, egli volle mettere in luce che il rapporto tra soggetto e oggetto e il mettere l'uno in contrapposizione all'altro portava a un concreto conflitto nell'esistenza dell'uomo, e che il risolvere questa opposizione unendo i due opposti era sia un problema pratico sia un problema teorico. Egli definì poi la forma storica di questo conflitto come l'«alienazione» della mente, intendendo con tale espressione che il mondo degli oggetti, inizialmente prodotto dal lavoro e dalla conoscenza dell'uomo, diviene poi indipendente dall'uomo ed è retto da forze incontrollate e da leggi in cui l'uomo non riconosce più se stesso. Allo stesso tempo, il pensiero si astrae dalla realtà e la verità diviene un ideale impotente preservato nel pensiero mentre il mondo reale viene tranquillamente lasciato al di fuori della sua influenza. Se l'uomo non riesce a riunire le parti scisse del suo mondo e a condurre la natura e la società nel regno della sua ragione, egli sarà per sempre condannato alla frustrazione. Il compito della filosofia nel suo momento storico di generale disintegrazione consisteva, secondo Hegel, nello spiegare il principio che avrebbe ristabilito l'unità e la totalità mancanti.

Hegel annunciò questo principio a proposito del concetto di ragione. Abbiamo cercato di tracciare qui una sintesi delle radici storico-sociali e filosofiche di questo concetto che creano un legame tra le idee progressiste della

Rivoluzione francese e le principali correnti filosofiche di quel periodo. La ragione è la vera forma della realtà in cui ogni antagonismo di soggetto e oggetto si integra a formare un'autentica unità e universalità. La filosofia hegeliana è, pertanto, necessariamente un sistema, sottomettendo ogni aspetto dell'essere all'idea onnicomprensiva di ragione. Il mondo inorganico così come quello organico, la natura così come la società, vengono in tal modo condotti sotto il dominio dello spirito.

Hegel considerava il carattere sistematico della filosofia come un prodotto della situazione storica. La storia aveva raggiunto uno stadio in cui le possibilità di realizzare la libertà umana erano a portata di mano. La libertà, tuttavia, presuppone la realtà della ragione. L'uomo poteva essere libero, poteva sviluppare tutte le sue possibilità solo se il suo mondo era interamente dominato da una volontà razionale e integratrice e dalla conoscenza. Il sistema hegeliano anticipa una condizione in cui questa possibilità sia stata raggiunta. L'ottimismo storico in cui esso respira fornì la base del così detto « panlogismo » hegeliano che considera ogni forma dell'essere come un aspetto della ragione. I passaggi dalla *Logica* alla *Filosofia della natura* e da quest'ultima alla *Filosofia dello Spirito* si basano sull'asserzione che le leggi della natura sorgono dalla struttura razionale dell'essere e conducono, attraverso un *continuum*, alle leggi dello spirito. Il regno dello spirito raggiunge in libertà ciò che il regno della natura raggiunge in cieca necessità: la realizzazione delle possibilità insite nella realtà. È questa condizione della realtà che Hegel considera « la verità ».

La verità non consiste solo di asserzioni e giudizi —non è, in breve, solo un attributo del pensiero— ma anche della realtà in processo. Qualcosa è vero se è ciò che può essere realizzando tutte le sue possibilità oggettive. Nella terminologia hegeliana, diviene allora identico al suo « concetto ».

Il termine concetto ha un duplice senso: esso comprende la natura o l'essenza di un determinato argomento e rappresenta pertanto il vero pensiero in proposito, e, allo stesso tempo, si riferisce all'effettiva realizzazione di questa natura o essenza, alla sua concreta esistenza. Tutti i concetti fondamentali del sistema hegeliano sono caratterizzati dalla stessa ambiguità. Essi non sono mai meri concetti di logica formale, ma indicano forme e modi dell'essere compresi dal pensiero. Hegel non presuppone un'identità mistica di pensiero e realtà, ma sostiene che il retto pensiero rappresenta la realtà in quanto quest'ultima, nel suo sviluppo, ha raggiunto lo stadio in cui è in conformità con la verità. Il suo « panlogismo » coincide quasi con il suo opposto: si potrebbe dire che Hegel ricava i princìpi e le forme del pensiero dai princìpi e dalle forme della realtà, così che le leggi logiche riproducono quelle che governano il movimento della realtà. La sintesi degli opposti è un processo che Hegel dimostra valido nei riguardi di ogni singola entità esistente. La forma logica del « giudizio » esprime un evento nella realtà. Si prenda, per esempio, questa affermazione: quest'uomo è uno schiavo. Secondo Hegel essa significa che un uomo (il soggetto) è stato reso schiavo (il predicato), ma sebbene egli sia uno schiavo, egli rimane ancora uomo, e pertanto essenzialmente libero in opposizione al suo predicato. Il giudizio non attribuisce un predicato a un soggetto già definito, ma implica un effettivo processo del soggetto in cui esso diventa qualcosa di diverso da se stesso. Il soggetto consiste proprio nel processo di divenire il predicato e di contraddirlo. Tale processo dissolve in una moltitudine di rapporti antagonistici i soggetti già definiti e statici così come venivano concepiti dalla logica tradizionale. La realtà appare come una dinamica in cui tutte le forme statiche rivelano di essere mere astrazioni. Conseguentemente, quando nella logica di Hegel i concetti passano da una forma all'altra, ciò implica che, nel pensare corretto, si passa da una forma all'altra dell'essere, e ogni forma particolare può

essere determinata solo dalla totalità dei rapporti antagonistici in cui tale forma esiste.

Abbiamo sottolineato il fatto che, secondo Hegel, la realtà ha raggiunto uno stadio in cui essa esiste nella verità. Questa affermazione ora esige una correzione. Hegel non intende dire che ogni cosa che esiste abbia attuato le sue possibilità e si trovi in conformità con esse, ma che lo spirito ha raggiunto la consapevolezza della sua libertà ed è divenuto capace di liberare la natura e la società. La realizzazione della ragione non è un fatto ma una missione da compiere. La forma immediata in cui gli oggetti appaiono non è ancora la loro forma vera. Il semplice dato di fatto è dapprima negativo, lontano dalle sue reali possibilità. Esso diventa vero solo nel processo di superamento di questa negatività, così che la nascita della verità richiede la morte dell'essere come dato di fatto. L'ottimismo di Hegel è basato su una concezione distruttiva nei confronti del dato di fatto. Tutte le forme vengono coinvolte nel movimento disgregatore della ragione che le dissolve e le altera fino a renderle adeguate al loro concetto. Il pensiero riflette appunto questo movimento nel processo di « mediazione » (*Vermittlung*). Se riusciamo ad afferrare il vero contenuto delle nostre percezioni e dei nostri concetti, ogni delimitazione di oggetti determinati e statici crolla. Essi, infatti, si dissolvono in una moltitudine di relazioni che ne esauriscono lo sviluppo, e si concludono nell'attività comprensiva del soggetto.

La filosofia di Hegel è in realtà ciò che fu nominata dalla reazione che ne seguì: una filosofia negativa. Essa originò dalla convinzione che i dati di fatto che appaiono al senso comune come indice positivo della verità sono in realtà la negazione della verità, così che la verità può essere raggiunta solo attraverso la loro distruzione. La forza motrice del metodo dialettico risiede in questa convinzione critica. La dialettica, nella sua totalità, è legata alla concezione secondo cui tutte le forme dell'essere sono permeate di un'essenziale negatività, e che

tale negatività determina il loro significato e il loro movimento. La dialettica rappresenta la risposta a ogni attacco positivista. Da Hume ai contemporanei positivisti logici, il principio di base della filosofia positivista è stato la fondamentale autorità del fatto, e l'osservazione del dato immediato è stata il fondamentale metodo di verifica. Verso la metà del diciannovesimo secolo, soprattutto in relazione alle distruttive tendenze del razionalismo, il positivismo assunse la particolare forma di una « filosofia positiva » che comprendeva tutto in sé e doveva prendere il posto della metafisica tradizionale. I protagonisti di questo positivismo misero un grande impegno nel sottolineare l'atteggiamento conservatore e affermativo della loro filosofia: essa induceva il pensiero a ritenersi soddisfatto dei fatti, a rinunciare a ogni trasgressione al di là di essi e a inchinarsi al presente stato di cose. Secondo Hegel, i fatti di per se stessi non posseggono alcuna autorità. Essi sono « posti » (*gesetzt*) dal soggetto che li ha mediati nel processo onnicomprensivo del suo sviluppo. La verifica si accompagna, in ultima analisi, a questo processo con il quale sono in rapporto tutti i fatti e che determina il loro significato. Tutto ciò che è dato deve trovare una giustificazione di fronte alla ragione, la quale consiste in realtà nella totalità delle possibilità della natura e dell'uomo.

La filosofia di Hegel, tuttavia, che inizia con la negazione del dato di fatto e mantiene sempre questo carattere di negatività, si conclude con l'affermazione secondo cui la storia ha raggiunto la realtà della ragione. I suoi concetti di base erano ancora legati alla struttura sociale del sistema prevalente, e, anche a questo proposito, si può dire che l'idealismo tedesco conservi l'eredità della Rivoluzione francese.

La « riconciliazione tra idea e realtà » esposta nella *Filosofia del Diritto* di Hegel contiene tuttavia un elemento decisivo che porta al di là della mera riconciliazione. Questo elemento è stato ripreso e utilizzato dalla

più tarda dottrina della negazione della filosofia. La filosofia, infatti, giunge alla fine quando espone la sua visione di un mondo in cui la ragione sia realizzata. Se a questo punto la realtà ha in sé le condizioni necessarie per materializzare la ragione e trasformarla in fatto, il pensiero può cessare di interessarsi dell'ideale. La verità ora richiede un'effettiva prassi storica per la sua realizzazione. Con la rinuncia all'ideale la filosofia rinuncia alla sua funzione critica e trasferisce tale funzione a un altro campo. Il trionfo finale della filosofia coincide così con la sua abdicazione. Abbandonato il suo interesse per l'ideale, la filosofia abbandona anche il suo carattere di opposizione alla realtà; il che significa che cessa di essere filosofia. Ciò tuttavia non comporta che il pensiero debba accondiscendere all'ordine esistente. Il pensiero critico non cessa di esistere, ma assume una nuova forma: questo compito della ragione si trasferisce ai campi della teoria sociologica e della prassi sociale.

* * *

La filosofia di Hegel mostra cinque diversi stadi di sviluppo:

1. Il periodo che va dal 1790 al 1800 segna il tentativo di dare alla filosofia un fondamento religioso. Gli scritti di questo periodo consistono negli articoli raccolti sotto il titolo di *Theologische Jugendschriften*.
2. Gli anni 1800-1801 videro la formulazione del punto di vista filosofico di Hegel attraverso una discussione critica dei sistemi filosofici del tempo; specialmente quelli di Kant, Fichte e Schelling. Le principali opere hegeliane di questo periodo sono: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Glauben und Wissen*, e altri articoli in *Kritische Journal der Philosophie*.
3. Gli anni dal 1801 al 1806 furono quelli del periodo jenense, che videro il primo sistema hegeliano completo. Questo periodo fu documentato dalle opere *Jeneser Logik und Metaphysik, Jeneser Realphilosophie* e il *System der Sittlichkeit*.
4. Nel 1807 venne pubblicato la *Fenomenologia dello Spirito*.
5. Il sistema finale fu delineato già negli anni 1808-1811

nella *Philosophische Propädeutik*, ma non termina prima del 1817. A questo periodo appartengono le opere che formano la parte maggiore e più significativa degli scritti di Hegel: *La scienza della logica* (1812-16), *L'enciclopedia delle scienze filosofiche* (1817, 1827, 1830), *La filosofia del diritto* (1821), e le varie conferenze berlinesi sulla Filosofia della Storia, la Storia della Filosofia, l'Estetica e la Religione.

L'elaborazione del sistema filosofico di Hegel si accompagna a una serie di frammenti politici in cui il filosofo cerca di applicare le sue nuove idee a concrete situazioni storiche. Questo tentativo di mettere in rapporto le conclusioni filosofiche al contesto della realtà sociale e politica inizia nel 1798 con i suoi studi storici e politici, segue nel *Die Verfassung Deutschlands* del 1802 e continua fino al 1831, quando egli scrisse il suo studio sull'*English Reform Bill*. Il rapporto della filosofia di Hegel con gli sviluppi storici del suo tempo rende i suoi scritti politici parte delle sue opere sistematiche, così che queste e quelli devono essere considerati insieme: ai concetti fondamentali della filosofia hegeliana si deve dare una spiegazione politica così come storica e politica.

CAPITOLO PRIMO

GLI SCRITTI TEOLOGICI DEL PRIMO PERIODO (1790-1800)

Se vogliamo entrare nell'atmosfera in cui ebbe origine la filosofia di Hegel, dobbiamo risalire al clima politico e culturale della Germania del Sud negli ultimi decenni del diciottesimo secolo. Nel Württemberg, uno stato retto da un despotismo che aveva comunque acconsentito ad alcune piccole limitazioni costituzionali al suo potere, le idee del 1789 cominciarono a esercitare una forte influenza particolarmente sui giovani intellettuali. Il precedente periodo di despotismo crudele sembrava essere passato: il despotismo in cui l'intero paese era terrorizzato da coscrizioni per guerre di popoli stranieri, tasse gravose e arbitrarie, la vendita degli uffici, la creazione di monopoli che rovinavano le masse e arricchivano le casseforti di un principe stravagante, e improvvisi arresti che seguivano il più piccolo sospetto e il più piccolo moto di protesta [1]. I conflitti tra il duca Charles Eugene e i proprietari terrieri furono mitigati da un accordo nel 1770 e il più grave ostacolo al funzionamento di un governo centralizzato fu così superato. Il risultato, tuttavia, consistette solo nella scissione dell'assolutismo tra il potere personale del duca e gli interessi dell'oligarchia feudale.

L'illuminismo tedesco, questo aspetto secondario della filosofia inglese e francese che aveva fatto crollare l'impalcatura ideologica dello stato assolutista, era filtrato nella vita culturale del Württemberg: il duca era scolaro del « despota illuminato » Federico II di Prussia, e, nell'ultimo periodo del suo potere, egli si aperse a una forma di assolutismo illuminato. Lo spirito dell'il-

[1] Vedi Karl Pfaff, *Geschichte des Fürstenhauses und Landes Wirtemberg*, Stuttgart, 1839, parte III, sezione 2, pp. 82 e segg.

luminismo fece ulteriori progressi nelle scuole e nelle università che egli aveva appoggiato. I problemi politici e religiosi venivano discussi alla luce del razionalismo del diciottesimo secolo, venivano esaltati la dignità dell'uomo e il suo diritto di formare da sé la sua propria vita contro le antiquate forme di autorità e tradizionalismo, e si sostenevano e lodavano la tolleranza e la giustizia. Ma la generazione dei giovani che frequentavano l'università teologica di Tübingen, tra cui Hegel, Schelling e Hölderlin, era colpita soprattuto dal contrasto tra questi ideali e le effettive miserabili condizioni del *Reich* tedesco del momento. Non vi era la minima possibilità che i diritti dell'uomo venissero riconosciuti e si affermassero in uno stato e in una società riorganizzati. Certo, gli studenti cantavano canzoni rivoluzionarie e traducevano la *Marseillaise*; forse inneggiavano alla libertà e inveivano contro i tiranni e i loro seguaci. Essi sapevano tuttavia che tutte queste loro attività erano una protesta impotente contro le forze ancora invincibili che tenevano la madre patria soggiogata. Tutto ciò in cui si poteva sperare era una piccola riforma costituzionale che portasse a un maggiore equilibrio tra il potere del principe e quello dei proprietari terrieri.

In queste circostanze, gli occhi delle nuove generazioni si volgevano cupidamente al passato, e particolarmente verso quei periodi in cui esisteva un'armonia tra la vita intellettuale e quella sociale e politica. Hölderlin tracciò un quadro apologetico dell'antica Grecia, Hegel glorificò l'antica città-stato in modo tale da offuscare in certi punti l'entusiastica descrizione del primo cristianesimo fatta dagli studenti di teologia. Possiamo notare che nella discussione di problemi religiosi dei primi scritti di Hegel, compare ogni tanto un interesse politico. Hegel si batteva ardentemente per riconquistare il potere che aveva creato e tenuto in vita, nelle antiche repubbliche, la fertile unità di tutte le sfere della cultura e che aveva generato il libero sviluppo di

tutte le forze nazionali. Egli chiamò questo potere nascosto *Volksgeist*: « Lo spirito di una nazione, la sua storia, la religione e il grado di libertà politica raggiunto non sono fatti separabili l'uno dall'altro né nei riguardi della loro influenza né nei riguardi della loro essenza: essi sono fenomeni legati l'uno all'altro in un unico vincolo... »[2].

Il concetto di *Volksgeist* nell'uso di Hegel si ricollega a quello dell'*esprit général* di una nazione come base delle sue leggi sociali e politiche adottato da Montesquieu. Lo « spirito nazionale » non è concepito come un'entità mistica o metafisica, ma rappresenta l'insieme delle condizioni naturali, tecniche, economiche, morali e intellettuali che determinano lo sviluppo storico di una nazione. L'insistere di Montesquieu su questa concezione storica mirava a opporsi all'ingiustificabile mantenimento di forme politiche superate dal tempo. Il concetto hegeliano di *Volksgeist* mantenne questo carattere critico. Anzi che seguire le diverse influenze di Montesquieu, Rousseau, Herder e Kant sugli studi teologici di Hegel, ci limiteremo a considerare il principale interesse di quest'ultimo.

Hegel, nei suoi scritti teologici si chiede ripetutamente qual è il vero rapporto tra l'individuo e uno stato che non soddisfa più le esigenze del cittadino, ma piuttosto esiste come un'istituzione a lui « estranea », da cui si sono scissi i suoi attivi interessi politici. Hegel definì questo stato quasi sulla base delle stesse categorie delle concezioni liberali del diciottesimo secolo: lo stato si basa sul consenso degli individui, definisce i loro diritti e i loro doveri e protegge i suoi membri da quei pericoli interni ed esterni che minacciano il perpetuarsi della totalità. L'individuo, nei confronti dello stato, possiede gli inalienabili diritti dell'uomo, con i quali il potere statale non può interferire in nessuna circostanza, neppure nell'interesse dello stesso individuo.

[2] *Theologische Jugendschriften*, p. 27.

« Nessun uomo può rinunciare al suo diritto di imporsi la legge e di essere il solo responsabile della sua esecuzione. Se rinuncia a questo diritto l'uomo cessa di essere uomo. Non è, tuttavia, compito dello stato impedire che l'uomo rinunci a tale diritto, poiché ciò vorrebbe dire costringere l'uomo a essere uomo e sarebbe un atto di forza »[3]. Fin qui non vi è nulla di quell'esaltazione morale e metafisica dello stato che si riscontra nelle opere posteriori di Hegel.

Proprio in questo stesso periodo della vita di Hegel e in questi stessi scritti, tuttavia, il suo tono mutò leggermente, ed egli cominciò a considerare come destino storico dell'uomo e come onere che l'uomo porta necessariamente dalla nascita l'accettare le relazioni sociali e politiche che limitano il suo pieno sviluppo. L'ottimismo illuminato di Hegel e la sua tragica esaltazione di un paradiso perduto fu sostituito dalla necessità storica sul cui concetto egli cominciava a insistere. La necessità storica aveva portato a una scissione tra l'individuo e lo stato: all'inizio essi si trovavano in « naturale » armonia, ma lo stato poi si sviluppò a spese dell'individuo in quanto l'uomo non godeva di una libertà cosciente né era padrone del processo dei fatti sociali. Quanto più l'armonia iniziale era « naturale » tanto più facilmente essa poteva essere annullata dalle forze incontrollate che allora governavano il mondo sociale. « Ad Atene e a Roma, le guerre vittoriose, la ricchezza in aumento e l'abitudine al lusso e alla vita agiata crearono un'aristocrazia militare ed economica » che distrusse la repubblica e portò alla completa perdita della libertà politica[4]. Il potere dello stato cadde nelle mani di alcuni individui e gruppi privilegiati mentre la grande massa dei cittadini mirava solo ai propri interessi privati senza considerare il bene comune: tutto il loro mondo si ridusse al « diritto alla sicurezza della proprietà »[5].

[3] *Ibid.*, p. 212.
[4] *Ibid.*, p. 222.
[5] *Ibid.*, p. 223.

Il tentativo di Hegel di comprendere le leggi universali che governano questo processo lo portò inevitabilmente all'analisi della funzione delle istituzioni sociali nel progresso della storia. Uno dei suoi frammenti storici, scritto dopo il 1797, si apre con la recisa dichiarazione che « la sicurezza della proprietà è il perno attorno a cui gira tutta la legislazione moderna » [6], e nella prima stesura del suo opuscolo *Die Verfassung Deutschlands* (1798-9) egli afferma che la forma storica della « proprietà borghese » (*bürgerliches Eingentum*) è responsabile della generale disgregazione politica [7]. Inoltre Hegel sostenne che le istituzioni sociali avevano alterato anche le più private e personali relazioni tra uomini. Nei *Theologische Jugendschiften* vi è un significativo paragrafo intitolato *Die Liebe*, in cui Hegel afferma che l'intima armonia e unione degli individui nell'amore sono ostacolate « dall'acquisto e dal possesso dei beni e dei diritti ». La persona che ama, egli spiega, « che deve considerare l'amato o l'amata come proprietario di determinati beni, sarà necessariamente portato a sentire questa particolarità » della persona amata come un fattore che milita contro l'unione delle loro vite, come una particolarità che consiste nell'essere legato a « cose morte » che non appartengono all'altro e rimangono di necessità al di fuori di tale unione [8].

Hegel qui mette in relazione l'istituzione della proprietà con il fatto che l'uomo viveva ormai in un mondo che, sebbene creato dalla sua conoscenza e dal suo lavoro, non era più suo, anzi si opponeva alle sue più intime esigenze: un mondo strano, governato da leggi inesorabili, un mondo « morto » in cui la vita umana era frustrata. I *Theologische Jugendschiften* presentano così in questi termini la prima formulazione del concetto di « alienazione » (*Entfremdung*) che era destinato ad

[6] *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, p. 268.
[7] *Ibid.*, p. 286.
[8] *Theologische Jugendschriften*, pp. 381-2.

avere una parte decisiva nel successivo sviluppo della filosofia hegeliana.

La prima discussione hegeliana su problemi religiosi e politici insiste sulla nota che la perdita di unità e di libertà —un fatto storico— è la caratteristica generale dell'era moderna che condiziona tutti gli aspetti della vita privata e sociale. Questa perdita della libertà e dell'unità, dice Hegel, appare in modo evidente nei numerosi conflitti che riempiono la vita umana, soprattutto nel conflitto tra l'uomo e la natura. Tale conflitto, che aveva portato la natura a divenire una forza ostile che l'uomo doveva dominare, aveva condotto all'antagonismo tra idea e realtà, tra il pensiero e il reale, tra coscienza ed esistenza [9]. L'uomo si trova costantemente tagliato fuori da un mondo che rimane ostile ed estraneo ai suoi impulsi e desideri. Come, dunque, si può riportare questo mondo in armonia con le possibilità dell'uomo?

La prima risposta di Hegel è quella di uno studente di teologia. Egli sostenne che la Cristianità aveva una fondamentale funzione nel mondo storico che consisteva nel dare all'uomo un nuovo « assoluto » su cui potersi basare e una meta finale alla sua vita. Hegel comprese tuttavia anche che la verità rivelata dal Vangelo non poteva adattarsi alla realtà sociale e politica in evoluzione nel mondo, poiché il Vangelo faceva appello essenzialmente all'individuo, e all'individuo distaccato dal suo contesto sociale e politico: lo scopo principale del Vangelo consisteva nel salvare l'individuo, non la società o lo stato.

Non era dunque la religione che poteva risolvere il problema, né la teologia poteva enunciare princìpi per ristabilire la libertà e l'unità. Ne risultò che gli interessi di Hegel andarono lentamente spostandosi dal piano teologico a quello filosofico.

Hegel considerò sempre la filosofia non come una

[9] *Ibid.*, p. 244.

particolare scienza, ma come la più completa forma della conoscenza umana. Egli lo affermò esplicitamente nel suo primo articolo filosofico: « L'esigenza della filosofia sorge quando il potere che unifica [*die Macht der Vereinigung*] si allontana dalla vita dell'uomo, quando le contraddizioni perdono la loro interrelazione e interdipendenza vitale e assumono una forma indipendente » [10]. Il potere che unifica di cui egli parla si riferisce all'armonia vitale tra l'individuo e l'interesse comune che era prevalso nelle antiche repubbliche e che assicurava la libertà di tutti i membri della collettività e integrava ogni coflitto nella vivente unità del *Volksgeist*. Quando questa armonia veniva perduta, la vita dell'uomo era sopraffatta da conflitti che non potevano più essere controllati dalla forza dell'unione. Abbiamo già accennato a come Hegel concepiva questi conflitti: la natura si poneva contro l'uomo, la realtà si estraniava dall'« idea » e la coscienza si opponeva all'esistenza. In seguito egli usò un'unica e più breve espressione affermando che tutte queste opposizioni avevano la comune forma del conflitto tra soggetto e oggetto [11], e mise così in relazione il suo problema storico con il problema filosofico che aveva dominato il pensiero europeo da Descartes in poi. La conoscenza e la volontà dell'uomo erano state ridotte entro un mondo « soggettivo » la cui certezza e la cui libertà si trovavano ad affrontare un mondo oggettivo di incertezza e di necessità fisica. Quanto più Hegel vedeva che le contraddizioni costituivano la forma universale della realtà, tanto più il suo discorso diventava filosofico: solo i concetti più universali potevano a questo punto comprendere le contraddizioni, e solo i più fondamentali princìpi della conoscenza potevano fornire la possibilità di risolverle.

Allo stesso tempo, anche i più astratti concetti hegeliani mantenevano il carattere concreto dei suoi problemi. Alla filosofia veniva affidata una missione storica: fare un'analisi esauriente delle contraddizioni prevalenti nella realtà e dimostrare la possibilità della loro unificazione. La dialettica si sviluppò dalla concezione di Hegel secondo cui la realtà era un insieme di contraddizioni. Nei *Theologische Jugendschriften* la dialettica rimaneva ancora nascosta da uno schema teologico, tuttavia, già in essi si possono rintracciare gli inizi filosofici dell'analisi dialettica.

[10] *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, in *Erste Druckschriften*, a cura di Georg Lasson, Leipzig, 1913, p. 14.

[11] *Ibid.*, p. 13.

Il primo concetto introdotto da Hegel come principio unificatore delle contraddizioni è il concetto di vita.

Potremo comprendere meglio il particolare ruolo attribuito all'idea di vita da Hegel se riconosciamo che per lui tutte le contraddizioni si risolvono e tuttavia rimangono nella « ragione ». Hegel concepiva la vita come spirito, capace, cioè, di comprendere e dominare nel loro insieme tutti gli antagonismi dell'esistenza. In altri termini, il concetto hegeliano di vita guarda alla vita di un essere razionale e alla qualità unica dell'uomo tra tutti gli altri aspetti dell'essere. Da Hegel in poi, l'idea di vita è sempre stata il punto di partenza di molti tentativi di ricostruire la filosofia in termini di concrete circostanze storiche e di superare pertanto il carattere astratto e isolato della filosofia razionalista [12].

La vita si distingue da ogni altro aspetto dell'essere per il carattere unico del rapporto con i suoi limiti e la sua forma determinata e con il mondo nel suo insieme. Ogni oggetto inanimato è, a causa della sua particolarità e della sua forma limitata e determinata, diverso dal genere al quale appartiene e a esso opposto; il particolare contraddice l'universale, così che quest'ultimo non trova la sua realizzazione nel primo. Il vivente, tuttavia, si diversifica dal non vivente in quanto la vita implica un essere le cui diverse parti e condizioni (*Zustände*)

[12] Vedi Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, in *Gesammelte Schriften*, Leipzig, 1921, vol. IV, pp. 144 e segg.

vengono integrate in una più completa unità: quella di un « soggetto ». Nella vita, « il particolare... è allo stesso tempo un ramo dell'infinito albero della Vita; ogni singola parte diversa dal tutto è allo stesso tempo il tutto, la Vita »[13]. Ogni individuo vivente è anche una manifestazione della vita nel suo insieme; in altri termini, ha in sé la piena essenza o le possibilità della vita. Inoltre, sebbene ogni essere vivente sia determinato e limitato, esso può superare tali limiti in virtù del potere che esso possiede come soggetto vivente. La vita si presenta all'inizio come una sequenza di determinate condizioni « oggettive », oggettive in quanto il soggetto vivente le trova poste al di fuori di sé a limitare la sua libera e autonoma realizzazione. Il processo della vita, tuttavia, consiste nel ridurre continuamente queste condizioni esterne entro la stabile unità del soggetto. L'essere vivente si conserva come entità autonoma dominando e riducendo a sé la molteplicità delle determinate condizioni in cui esso si imbatte e mettendo in armonia con se stesso tutto ciò che gli si oppone. L'unità della vita, pertanto, non è immediata e « naturale », ma risulta da un costante e attivo superamento di tutto ciò che ostacola tale unità. Si tratta di un'unità che prevale solo in seguito a un processo di mediazione (*Vermittlung*) tra il soggetto vivente quale esso è e le sue condizioni oggettive. La mediazione è la funzione tipica dell'io vivente come soggetto attivo, e, allo stesso tempo, crea tale io vivente come soggetto attivo. La vita è la prima forma in cui la sostanza è concepita come soggetto e pertanto è la prima realizzazione della libertà. Essa è il primo aspetto di una vera sintesi degli opposti e quindi la prima attuazione della dialettica.

Non tutte le forme di vita, tuttavia, rappresentano un'unità così completa. Solo l'uomo, in virtù della sua capacità di conoscere, può raggiungere « l'idea della Vita ». Abbiamo già mostrato come per Hegel una per-

[13] *Theologische Jugendschriften*, p. 307.

fetta unione di soggetto e oggetto sia un presupposto della libertà. Tale unione presuppone la conoscenza della verità, cioè la conoscenza delle possibilità sia del soggetto sia dell'oggetto. Solo l'uomo è capace di trasformare le condizioni oggettive così che esse divengano un mezzo per il suo sviluppo soggettivo. La verità che egli detiene, inoltre, libera non solo le sue potenzialità, ma anche quelle della natura. Egli porta la verità nel mondo e con essa può organizzare il mondo in modo da renderlo conforme alla ragione. Hegel spiega questo argomento con l'esempio di Giovanni Battista, e, per la prima volta, sostiene l'idea secondo cui il mondo nella sua vera essenza è il prodotto dell'attività storica dell'uomo. Il mondo con tutte le sue relazioni e limitazioni è opera dell'*ἀνθρώπου φωτός*, dello sviluppo autonomo dell'uomo[14]. La concezione del mondo come prodotto dell'attività e della conoscenza umana da questo momento in poi rimane la forza di base che sostiene e muove il sistema hegeliano. Già in questo primissimo stadio possiamo scorgere i tratti caratteristici della posteriore teoria dialettica della società.

Il concetto di « Vita » non è comunque il concetto filosofico più avanzato che Hegel raggiunse in questo periodo. Nel *Systemfragment*, in cui egli svolge una più precisa elaborazione del significato filosofico dell'antagonismo tra soggetto e oggetto e tra uomo e natura, Hegel usa il termine spirito (*Geist*) per indicare l'unione di queste entità opposte. Lo spirito è essenzialmente quella stessa forza che unifica che è la vita: « La vita infinita può essere chiamata Spirito poiché il termine Spirito implica l'unità vivente nella diversità... Lo Spirito è la legge vivente che unifica ciò che è diverso in modo da renderlo vivo »[15]. Sebbene il termine così concepito non significhi nulla più di vita, esso sottolinea il fatto che l'unità della vita è, in ultima analisi,

[14] *Ibid.*, p. 307.
[15] *Ibid.*, p. 347.

opera della libera comprensione e attività del soggetto e non di qualche cieca forza naturale.

I *Theologische Jugendshriften* espongono anche un altro concetto che ci porta già ben dentro la successiva logica hegeliana. In un frammento intitolato *Glauben und Wissen*, Hegel scrive: « L'Unione e l'Essere (*Sein*) sono termini equivalenti; la copula "è" esprime in ogni proposizione l'unione di soggetto e predicato, cioè, in altri termini, un Essere »[16]. Un'adeguata interpretazione di questa affermazione richiederebbe un'ampia trattazione degli sviluppi fondamentali della filosofia europea da Aristotele in poi. Qui, tuttavia, possiamo solo accennare alle sue origini storiche e al suo significato intrinseco.

L'affermazione hegeliana implica che vi è una differenza tra l'essere inteso come essere determinato (*Sein*) e l'essere come essere in quanto tale (*Seiendes*). La storia della filosofia occidentale ha inizio con tale distinzione formulata in risposta alla domanda: « Che cos'è l'Essere? » che animò la filosofia greca da Parmenide ad Aristotele. Ogni essere intorno a noi è un essere determinato: una pietra, uno strumento, una casa, un animale, un episodio, e così via. Tuttavia noi diamo un predicato a ognuno di questi esseri dicendo che *sono* così e così, cioè noi attribuiamo a essi l'altra forma dell'essere. Quest'altra forma dell'essere non consiste di particolari cose esistenti nel mondo, ma è comune a tutti i particolari esseri a cui essa può essere attribuita. Ciò indica che vi deve essere un essere come tale diverso da ogni essere determinato e particolare e tuttavia attribuibile a qualsiasi essere così che esso può venire definito come il vero e unico essere presente in ogni forma particolare degli esseri determinati. L'essere come tale è ciò che tutti gli esseri particolari hanno in comune e costituisce il loro substrato. Era quindi relativamente facile considerare questo essere del tutto

[16] *Ibid.*, p. 383.

universale come « l'essenza di ogni essere », come « sostanza divina », come « massima realtà », e fondere così ontologia e teologia. Questa tradizione opera ancora nella *Logica* di Hegel.

Aristotele fu il primo a considerare questo essere come tale che appartiene a ogni essere determinato e rimane sempre immutato non come una distinta entità metafisica ma come il processo o movimento attraverso il quale ogni essere particolare diviene ciò che esso è *in realtà*. Secondo Aristotele in tutto ciò che appartiene al mondo dell'essere vi è una costante differenza tra l'essenza (*οὐσία*) e tutte le sue varie e accidentali condizioni e modificazioni (*τὰ συμβεβηκότα*). L'essere reale, in senso stretto, è l'essenza, con cui si intende la cosa individuata e concreta, sia che appartenga al mondo organico sia che appartenga al mondo inorganico. La singola cosa è il soggetto o la sostanza che permane attraverso un movimento nel quale essa unifica e tiene legate insieme le varie condizioni e fasi della sua esistenza. I diversi modi dell'essere rappresentano vari modi di unificare rapporti antagonistici, di permanere attraverso i mutamenti, di sorgere e perire, di avere caratteristiche e limitazioni, e così via. Hegel incorporò questo concetto fondamentale del sistema aristotelico nella sua filosofia: « I diversi modi dell'essere costituiscono unioni più o meno complete »[17]. Essere significa unire, e l'unire implica un movimento. Il movimento, a sua volta, viene definito da Aristotele in termini di potenza e atto. I vari tipi di movimento denotano vari modi di realizzare le possibilità inerenti all'essenza o cosa che si muove. Aristotele classifica i vari tipi di movimento: il più perfetto è quello in cui ogni possibilità viene completamente attuata. Un essere che si muove e si sviluppa in questo modo perfetto sarebbe pura *ἐνέργεια*. Non vi sarebbe nulla di attuabile al di fuori di esso o a esso estraneo in quanto tutto coinciderebbe perfettamente

[17] *Ibid.*, p. 384.

con esso in ogni momento della sua esistenza. Se un tale essere esistesse la sua esistenza consisterebbe interamente di pensiero. Un soggetto la cui attività consiste solo nel pensiero non ha oggetti estranei ed esterni; il pensiero «abbraccia» e comprende l'oggetto come pensiero, e la ragione comprende la ragione. L'autentico essere è autentico movimento, e quest'ultimo è l'attività che compie l'unione perfetta del soggetto con l'oggetto. Il vero Essere è, pertanto, pensiero e ragione.

Hegel conclude la sua presentazione nella *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche* con il paragrafo della metafisica di Aristotele in cui l'autentico essere è inteso come ragione; né si tratta di semplice esempio. La filosofia di Hegel è in gran parte una riinterpretazione dell'ontologia di Aristotele liberata dalla distorsione del dogma metafisico e riallacciata alla intensa esigenza del razionalismo moderno di trasformare il mondo in un mezzo per sviluppare liberamente il soggetto, cioè, in breve, di far divenire il mondo ragione realizzata. Hegel fu il primo a riscoprire il carattere estremamente dinamico della metafisica aristotelica che considera tutto l'essere come processo e movimento; carattere che era andato completamente perduto nella tradizione formalistica dell'aristotelismo.

L'idea di Aristotele secondo cui la ragione è il vero essere viene sviluppata separando questo essere dal resto del mondo. La *νους-θεός* non è né la causa né il creatore del mondo, ed è il suo primo motore solo attraverso un complicato sistema di intermediari. La ragione umana non è che una copia molto imperfetta di questa *νους-θεός*. La vita della ragione è, tuttavia, la più alta forma di vita e il massimo bene che esistano sulla terra.

L'idea è intimamente legata alla concezione secondo cui la realtà non offre la possibilità di realizzazione adeguata alle potenzialità insite negli uomini e nelle cose, così che tale realizzazione diviene caratteristica di un'attività del tutto indipendente dalle incongruenze che

dominano la realtà. Questa elevazione del regno dello spirito a posizione di unico regno della libertà e della ragione fu condizionata da un mondo storico di anarchia e schiavitù. Questa situazione storica era ancora prevalente al tempo di Hegel: potenzialità evidenti non erano attuate né nella società né nella natura, e gli uomini non erano soggetti liberi della loro vita. Poiché l'ontologia è la disciplina che studia le più generali forme dell'essere e come tale riflette la visione umana della più generale struttura della realtà, c'è dunque poco da essere sorpresi che i concetti fondamentali dell'ontologia di Aristotele e Hegel siano gli stessi.

CAPITOLO SECONDO

VERSO IL SISTEMA FILOSOFICO (1800-1802)

1. I PRIMI SCRITTI FILOSOFICI

Nel 1801, Hegel cominciò la sua carriera accademica a Jena, allora centro filosofico della Germania. Fichte vi aveva insegnato fino al 1799, e Schelling ne era stato nominato professore nel 1798. La filosofia sociale e giuridica di Kant, esposta nella sua *Metaphysik der Sitten*, pubblicata nel 1799, e la rivoluzione filosofica attuata con le tre *Critiche della ragione* esercitavano ancora una grande influenza sulla vita intellettuale. È dunque naturale che i primi articoli filosofici di Hegel considerino principalmente le concezioni filosofiche di Kant, Fichte e Schelling, e che egli abbia formulato i suoi problemi in termini di discussioni sugli idealisti tedeschi.

Come abbiamo visto, Hegel abbracciò la concezione secondo cui la filosofia sorge da tutte le contraddizioni in cui l'esistenza umana si trova immersa. Queste hanno fatto della storia della filosofia la storia delle contraddizioni fondamentali: quelle tra « spirito e materia, anima e corpo, fede e comprensione, libertà e necessità », contraddizioni che più di recente erano state espresse con il dualismo « ragione e senso » (*Sinnlichkeit*), « intelligenza e natura », e, nella forma più generale, « soggettività e oggettività » [1]. Questi erano i concetti essenziali che formavano la base della *Critica della Ragion Pura* di Kant e che Hegel ora dissolveva nella sua analisi dialettica.

Il primo concetto che Hegel sottomise alla sua riinterpretazione dialettica fu quello di ragione. Kant aveva indicato la fondamentale distinzione tra ragione (*Vernunft*) e intelletto (*Verstand*). Hegel diede a entrambi

[1] *Erste Druckschriften*, p. 13.

i concetti un nuovo significato e ne fece il punto di partenza del suo metodo. Per lui, la distinzione tra intelletto e ragione è la stessa che passa tra senso comune e speculazione filosofica, tra la riflessione non dialettica e conoscenza dialettica. I processi dell'intelletto seguono il tipo di pensiero comune, che prevale nella vita quotidiana così come nel mondo della scienza. Il mondo è considerato una moltitudine di cose determinate, ognuna delle quali è distinta dal resto. Ogni cosa è un'entità distinta in relazione, come tale, ad altre entità definite. I concetti sviluppati sulla base di questi princìpi e i giudizi dedotti da tali concetti si riferiscono a cose determinate e alle relazioni costanti tra di esse, e trattano di tali cose e relazioni. Le caratteristiche individuali si escludono a vicenda come fossero atomi o monadi. L'una non è l'altra né lo potrà mai diventare. Certamente le cose mutano così come le loro proprietà, ma quando ciò avviene una proprietà o caratteristica scompare e viene sostituita da un'altra. Hegel chiama « finita » (*das Endliche*) un'entità così isolata e delimitata.

L'intelletto, dunque, vede un mondo di entità finite, retto dal principio di identità e opposizione. Ogni cosa è identica a se stessa e a nessun'altra: in virtù della sua identità, si oppone a ogni altra cosa. Essa può certo essere in relazione e connessione con altre cose in molti modi, ma non perde mai la sua identità né diventa qualcosa che non sia se stessa. Quando la cartina al tornasole da rossa diventa blu, o il giorno si muta in notte, ciò che era presente e immediato cessa di essere tale e qualcos'altro prende il suo posto. Quando un bambino diventa un uomo una serie di proprietà —quelle dell'infanzia— vengono sostituite da quelle dell'età adulta. Il rosso e il blu, la luce e il buio, l'infanzia e l'età adulta, rimangono eternamente opposti irriconciliabili. I processi dell'intelletto dividono così il mondo in un numero infinito di polarità, e Hegel, per indicare il modo in cui l'intelletto forma e connette i suoi concetti polari, usa l'espressione « riflessione isolata » (*isolierte Reflection*).

Hegel mette in rapporto il sorgere e il diffondersi di questo tipo di pensiero con il sorgere e il prevalere di determinate forme di rapporti concreti nella vita dell'uomo [2]. Gli antagonismi della riflessione isolata riflettono antagonismi di fatto. Il pensiero poteva giungere a concepire il mondo come un sistema fisso di cose isolate e di opposti inconciliabili solo quando quest'ultimo diveniva una realtà scissa dalle vere esigenze e necessità dell'uomo.

Isolamento e opposizione, tuttavia, non costituiscono una situazione definitiva: il mondo non deve rimanere un insieme di entità fisse e disparate. L'unità che sta alla base degli antagonismi deve essere compresa e realizzata dalla ragione che ha il compito di riconciliare gli opposti e di «ridurli» a una vera unità. La realizzazione del compito della ragione comporterebbe allo stesso tempo la restaurazione dell'unità perduta nelle relazioni sociali degli uomini.

Diversamente dall'intelletto, la ragione è motivata dall'esigenza di « restaurare la totalità » [3]. Come si può restaurare la totalità? Prima di tutto, dice Hegel, superando la falsa sicurezza che forniscono le percezioni e le manipolazioni dell'intelletto. Quella del senso comune è una posizione di « indifferenza » e di «sicurezza », l'« indifferenza che deriva dalla sicurezza » [4]. La soddisfazione della realtà così come è data e l'accettazione delle sue relazioni fisse e stabili rende gli uomini indifferenti nei confronti delle possibilità non ancora attuate le quali non sono « date » con la stessa certezza e stabilità degli oggetti sensibili. Il senso comune prende l'apparenza accidentale delle cose per la loro essenza e crede fermamente che esista un'immediata identità tra essenza ed esistenza [5].

[2] *Ibid.*, pp. 14-15.
[3] *Ibid.*, p. 16.
[4] *Ibid.*, p. 22.
[5] *Ibid.*, pp. 22-23.

L'identità di essenza ed esistenza, invece, può risultare solo da una paziente opera della ragione, cioè solo mettendo coscientemente in attività la conoscenza, il che comporta, come condizione fondamentale, l'abbandono del senso comune e dell'attività dell'intelletto per il « pensiero speculativo ». Hegel insiste che solo questo tipo di pensiero può superare i meccanismi che creano le storture presenti nel prevalente stato di cose. Il pensiero speculativo confronta la forma delle cose così come esse vengono date e appaiono con le potenzialità di queste stesse cose, e distingue così la loro essenza dal loro accidentale stato di esistenza. Questo risultato viene raggiunto non attraverso un qualche processo di intuizione mistica, ma con un metodo di cognizione concettuale che esamini il processo attraverso il quale ogni forma è divenuta quello che è. Il pensiero speculativo concepisce « il mondo intellettuale e materiale » non come una totalità di rapporti fissi e determinati, ma « come un divenire, e il suo essere come un prodotto che produce a sua volta » [6].

Ciò che Hegel chiama pensiero speculativo è in realtà la prima presentazione del metodo dialettico. Il rapporto tra pensiero dialettico (ragione) e la riflessione che scinde e isola le singole cose e le loro proprietà (intelletto) è chiaramente definito. Il primo critica e supera le opposizioni determinate create dal secondo: toglie fondamento alla « sicurezza » del senso comune e dimostra che ciò che « il senso comune considera come immediatamente certo non ha alcuna realtà per la filosofia » [7]. Il primo principio della ragione, dunque, consiste nel non accettare l'autorità della realtà di fatto, in quello scetticismo che Hegel chiama « la parte libera » di ogni vera filosofia [8].

[6] *Ibid.*, p. 14.
[7] *Ibid.*, p. 22.
[8] *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, in *op. cit.*, p. 175.

La realtà così come appare nella sua forma immediata non è, dunque, l'ultima realtà. Il sistema composto di cose isolate e in opposizione, prodotto dai processi dell'intelletto, deve venire riconosciuto per quello che è: una forma della realtà negativa, un regno di limitazioni e vincoli. Il « regno della libertà » [9], che è la meta intrinseca della ragione, non può essere raggiunto, come pensavano Kant e Fichte, opponendo il soggetto al mondo oggettivo, attribuendo all'autonomia della persona tutta la libertà che alla persona manca nel mondo esterno e abbandonando quest'ultimo alla cieca necessità. (Hegel lotta qui contro l'importante processo di ritiro verso l'interno o introversione attraverso il quale la filosofia e la letteratura avevano generalmente ridotto la libertà a un valore interiore da realizzare solo nell'intimo dell'anima). Nella realtà ultima non vi può essere alcun isolamento del libero soggetto dal mondo oggettivo; questo antagonismo, così come tutti gli altri antagonismi posti dall'intelletto, deve essere superato.

Hegel chiama la realtà ultima in cui si risolvono gli antagonismi « Assoluto ». A questo stadio dello sviluppo della sua filosofia egli può descrivere questo assoluto solo in termini negativi. Esso viene dunque definito come l'esatto opposto della realtà quale appare al senso comune e all'intelletto; nega in ogni particolare la realtà del senso comune, così che la realtà assoluta non ha alcun punto in comune con il mondo finito.

Mentre il senso comune e l'intelletto avevano percepito entità isolate che rimanevano opposte l'una a l'altra, la ragione giunge a comprendere « l'identità degli opposti ». Essa non crea tale identità collegando e mettendo in connessione gli opposti, ma li trasforma così che essi cessano di esistere come opposti sebbene il loro carattere sia mantenuto in una forma di essere più alta e « reale ». Il processo di unione degli opposti comprende ogni aspetto della realtà e giunge a una conclusione solo quando la ragione ha « organizzato » l'insieme così che « ogni parte esista solo in rapporto al tutto », e « ogni entità individuale abbia senso e significato solo in rapporto alla totalità » [10].

[9] *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, p. 18.

Solo la totalità dei concetti e delle cognizioni della ragione rappresenta l'assoluto. La ragione, pertanto, si delinea nella sua interezza davanti a noi solo nella forma di « organizzazione di proposizioni e intuizioni » che tutto abbraccia e comprende, cioè come un sistema [11]. Spiegheremo la concreta importanza di queste idee nel prossimo capitolo. Qui, nei suoi primi scritti filosofici, Hegel sottolinea intenzionalmente la funzione negativa della ragione: il suo distruggere il mondo stabile e sicuro del senso comune e dell'intelletto. L'assoluto viene descritto come « la Notte » e « il nulla » [12] in contrapposizione con gli oggetti chiaramente definiti della vita di tutti i giorni. Ragione significa « assoluto annientamento » del mondo del senso comune [13], poiché, come abbiamo già detto, la lotta contro il senso comune segna l'inizio del pensiero speculativo, e la perdita della sicurezza della vita comune le origini della filosofia.

Hegel dà un'ulteriore chiarificazione della sua posizione nell'articolo *Glauben und Wissen*, in cui mette in contrapposizione le sue conclusioni con quelle della *Critica della Ragion Pura* di Kant. Il principio empirico conservato da Kant secondo cui la ragione dipendeva da oggetti « dati » all'esperienza è qui completamente respinto. In Kant, afferma Hegel, la ragione è limitata entro il regno interiore della mente ed è resa impotente nei confronti delle « cose in sé ». In altri termini, non è, in realtà, la ragione, ma l'intelletto, che domina nella filosofia kantiana.

D'altra parte Hegel riconosce che Kant riuscì a

[10] *Ibid.*, p. 21.
[11] *Ibid.*, pp. 25, 34-5.
[12] *Ibid.*, p. 16.
[13] *Ibid.*, p. 17.

superare questa limitazione in molti punti. Per esempio, l'idea di un'« unità originaria e sintetica dell'appercezione » si accorda con i princìpi propri di Hegel dell'originaria identità degli opposti [14], poiché l'unità sintetica è propriamente un'attività attraverso la quale l'antagonismo tra soggetto e oggetto è posto e simultaneamente superato. La filosofia kantiana, pertanto, « ha in sé la vera forma del pensiero » per quanto riguarda tale concetto, cioè la triade composta dal soggetto, dall'oggetto e dalla loro sintesi [15].

È a questo punto che Hegel dichiara per la prima volta che la triade (*Triplizität*) è la vera forma del pensiero. Egli non la espone come un vuoto schema di tesi, antitesi e sintesi, ma come la dinamica unità degli opposti. Essa costituisce la vera forma del pensiero in quanto ogni essere consiste nell'unità sintetica di condizioni antagonistiche.

La logica tradizionale ha riconosciuto questo fatto nella forma di giudizio secondo cui C è P. Abbiamo già accennato all'interpretazione che Hegel dà di questa forma di giudizio. Per conoscere ciò che una cosa è realmente, noi dobbiamo superare il suo aspetto immediato (C è C) e seguirla nel processo in cui essa diventa qualche cosa di diverso da se stessa (P). Nel processo attraverso cui diviene P, C rimane tuttavia C. La sua realtà consiste in tutta la dinamica del suo divenire qualche cosa d'altro e nell'unire se stessa a questo suo « altro ». Lo schema dialettico rappresenta un mondo permeato di negatività, un mondo in cui ogni cosa è qualche cosa di diverso da quello che è *di fatto* e in cui opposizione e contraddizione costituiscono le leggi del progresso; lo schema dialettico è dunque « la verità » di tale mondo.

[14] *Glauben und Wissen*, in *op. cit.*, p. 240.
[15] *Ibid.*, p. 247.

2. I primi scritti politici

Il significato critico della filosofia dialettica risulta chiaramente dagli importanti opuscoli politici scritti da Hegel in questo periodo. Essi infatti mostrano che uno dei fattori che si trovano alle radici delle prime opere hegeliane è la condizione in cui la Germania si trovava dopo la guerra perduta con la Repubblica francese.

Le contraddizioni universali che secondo Hegel animano la filosofia esistevano concretamente negli antagonismi e nella disunione tra i numerosi stati e territori della Germania e tra ognuno di essi e il Reich. L'« isolamento » che Hegel aveva descritto nei suoi articoli filosofici era manifesto nella caparbietà con cui non solo ogni stato, ma praticamente ogni individuo perseguiva i propri interessi particolari senza alcuna considerazione per la totalità. La conseguente « perdita di unità » aveva ridotto alla completa impotenza il potere imperiale, e il Reich a facile preda per qualsiasi aggressore.

> La Germania non è più uno Stato... Se la Germania dovesse ancora essere considerata uno Stato la sua attuale condizione di decadimento potrebbe essere definita solo anarchia se non fosse che le sue singole parti si sono costituite esse stesse come stati. È solo il ricordo del passato legame e non un'effettiva unione in atto che dà a queste singole parti l'apparenza dell'unità... Nella guerra con la Repubblica francese la Germania è giunta a comprendere che essa non è più uno Stato... Gli ovvi risultati di questa guerra consistono nella perdita di alcune tra le più belle terre del paese e di qualche milione dei suoi abitanti, in un debito pubblico (nel sud anche superiore che nel nord) che porta in tempo di pace i dolori della guerra, e nel fatto che oltre a quelli che sono caduti sotto il potere dei conquistatori e sotto leggi e costumi stranieri anche molti altri stati perderanno nel trattato di pace il loro bene più alto: l'indipendenza [16].

Hegel esamina poi l'origine più profonda di questa disintegrazione. Egli sostiene che la costituzione te-

[16] *Die Verfassung Deutschlands*, in *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, pp. 3-4.

desca non corrisponde più alla concreta condizione sociale ed economica della nazione. La costituzione è un vestigio di un vecchio ordine feudale che da molto tempo è stato sostituito da un ordine diverso, quello della società individualistica [17]. Il mantenere la vecchia forma di costituzione nonostante i radicali mutamenti verificatisi in tutti i rapporti sociali è pari a mantenere una data condizione unicamente perché è già data. Un tale atteggiamento è nettamente contrario a ogni principio e dettame della ragione. L'ordinamento prevalente della vita è in netto conflitto con le speranze e le esigenze della società; ha perduto « ogni potere e ogni dignità » ed è divenuto « puramente negativo » [18].

E, continua Hegel, ciò che sussiste in questa « forma meramente empirica » senza venire « adattato all'idea di ragione » non può essere considerato « reale » [19]. Il sistema politico deve essere demolito e trasformato poi in un nuovo ordine razionale. Una tale trasformazione non può venire attuata senza violenza.

L'estremo realismo della posizione di Hegel appare attraverso la struttura e la terminologia idealistiche della sua opera. « Il concetto di necessità storica e la capacità di comprenderne il significato sono di gran lunga troppo deboli per condurre all'azione. Questo concetto e questa capacità di comprensione sono accompagnati da una tale sfiducia che devono essere attuate con la violenza; solo allora l'uomo si sottomette a esse » [20]. Il concetto può essere attuato con la violenza solo quando esso esprime una forza storica in atto che si è maturata in seno all'ordine esistente. Il concetto contraddice la realtà solo quando quest'ultima contraddice se stessa. Hegel dice che una forma sociale dominante può essere attaccata con successo dal pensiero solo se

[17] *Ibid.*, p. 7, nota.
[18] *Ibid.*, p. 139.
[19] *Ibid.*, p. 3.
[20] *Ibid.*, p. 136.

essa è giunta a essere in aperta contraddizione con la stessa « verità » [21], cioè se non può più soddisfare le sue stesse esigenze interiori. È questo —egli sostiene— il caso della Germania. In Germania i difensori del nuovo ordine sociale rappresentano forze storiche che hanno superato il vecchio sistema. Lo stato, che dovrebbe perpetuare l'interesse comune dei suoi membri in modo adeguato e razionale —poiché questa sola sarebbe la sua « verità »— non agisce in questo senso. Per tale motivo coloro che reggono lo Stato affermano il falso quando difendono la loro posizione in nome dell'interesse comune [22]. I loro nemici, non loro, rappresentano l'interesse comune, e il loro concetto, l'idea del nuovo ordine che essi sostengono, non è solamente un ideale, ma l'espressione di una realtà che non si esprime più nell'ordine prevalente.

Il punto di vista di Hegel è che il vecchio ordine deve essere sostituito da una « vera comunità » (*Allgemeinheit*). *Allgemeinheit* significa, anzi tutto, una società in cui ogni interesse particolare e individuale si integra con la totalità così che il concreto organismo sociale che ne risulta si accorda con l'interesse comune (comunità), e, in secondo luogo, un complesso in cui tutti i diversi concetti di conoscenza si fondono e si integrano così da assumere il loro significato in relazione alla totalità (universalità). Il secondo significato è ovviamente inseparabile dal primo: proprio come il concetto di disintegrazione nel regno della conoscenza testimonia la presenza di una disintegrazione nei rapporti umani nella società, così l'integrazione filosofica corrisponde a un'integrazione sociale e politica. L'universalità della ragione, rappresentata dall'assoluto, è il corrispondente filosofico di una comunità sociale in cui tutti gli interessi particolari si siano integrati in un'unica unità.

Un vero stato, afferma Hegel, istituisce e sostiene

[21] *Ibid.*, p. 140.
[22] *Ibid.*

l'interesse comune e lo difende in ogni conflitto esterno e interno [23]. Il Reich tedesco, sostiene sempre Hegel, non ha questo carattere.

I poteri e i diritti politici non sono funzioni pubbliche create ai fini dell'organizzazione della collettività, né sono gli atti e i doveri dell'individuo determinati dalle esigenze collettive. Ogni particolare parte della gerarchia politica, ogni casa di principi, ogni proprietà terriera, città, corporazione, ecc., in breve chiunque abbia diritti e doveri verso lo stato li ha acquisiti con la propria forza. Lo stato, di fronte all'usurpazione del suo potere non può far altro che confermare di esserne stato privato [24].

Hegel spiega il crollo dello stato tedesco mettendo a confronto il sistema feudale con il nuovo ordine della società individualistica che ha fatto seguito a tale sistema. Il sorgere del nuovo ordine sociale viene spiegato in termini di sviluppo della proprietà privata. Il sistema feudale nella sua forma autentica integrava gli interessi privati dei singoli proprietari terrieri in modo da creare una vera comunità. La libertà del gruppo o dell'individuo non era essenzialmente in opposizione alla libertà della collettività nel suo insieme. Nei tempi moderni, tuttavia, « la proprietà esclusiva ha completamente isolato le esigenze particolari l'una dall'altra » [25]. La gente parla dell'universalità della proprietà privata come se fosse un fenomeno comune a tutta la società e pertanto un fattore che integra e unisce. Questa unità, tuttavia, dice Hegel, è solo un'astratta finzione legale; in realtà la proprietà privata rimane « qualcosa di isolato », che non ha relazioni con la totalità [26]. La sola unità che si può raggiungere tra proprietari privati è quella artificiale di un sistema legale applicato a tutto l'universo in questione. Le leggi, tuttavia, non fanno altro che stabilizzare e codificare le esistenti condizioni di anarchia della proprietà privata e trasformano così

[23] *Ibid.*, pp. 13, 17-18.
[24] *Ibid.*, p. 10. .
[25] *Ibid.*, p. 9, nota.
[26] *Ibid.*, p. 11, nota.

lo stato o la comunità in un'istituzione che esiste in nome degli interessi privati. « Il possesso esisteva precedentemente alla legge e non ebbe origine da essa. Ciò che era già stato conquistato privatamente fu reso un diritto riconosciuto legalmente... Le leggi costituzionali tedesche, sono in realtà leggi di diritto privato, e i diritti politici sono forme di possesso legalizzato, diritti di proprietà » [27]. Uno stato in cui i singoli interessi privati in lotta tra di loro divengono il fattore predominante in ogni campo non può essere definito una vera comunità. Inoltre, dice sempre Hegel, « la lotta per trasformare il potere statale in proprietà privata disintegra lo stato e conduce al crollo del suo potere » [28].

Lo stato, sopraffatto dagli interessi privati, deve ciò nonostante almeno assumere l'apparenza di una vera comunità per far fronte alle guerre generali e proteggere allo stesso modo i diritti alla proprietà di tutti i suoi membri. La comunità diventa così un potere indipendente, elevato al di sopra dei singoli individui. « Ogni individuo desidera vivere, per mezzo del potere statale, con la sua proprietà assicurata e protetta. Il potere dello stato gli appare... come qualcosa di estraneo, che esiste al di fuori di lui » [29].

Hegel in questo periodo portò la sua critica della struttura della moderna società al punto da raggiungere un'intima comprensione del meccanismo attraverso il quale lo stato diventa un'entità indipendente al di là e al di sopra degli individui. Egli rielaborò il suo opuscolo sulla Costituzione tedesca diverse volte: nella sua stesura finale esso mostra un chiaro attenuarsi della posizione critica di Hegel. Gradatamente, la « più alta » forma di stato che doveva sostituire quella superata (che trovava un esempio nella Germania) prende la forma di uno stato di forza o assoluto. Le riforme

[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*, 13.
[29] *Ibid.*, 18, nota.

chieste da Hegel sono la creazione di un esercito del Reich efficiente, le cui forze siano strappate dal controllo dei proprietari terrieri e poste sotto il comando unificato dell'Impero, e la centralizzazione di tutti gli organi burocratici, finanziari e giuridici. L'idea di uno stato fortemente centralizzato —va notato— stava a quel tempo diffondendosi progressivamente: essa aveva lo scopo di liberare le forze produttive disponibili che erano represse dai sistemi feudali allora esistenti. Quattro decenni più tardi, Marx sottolineava nella sua storia critica dello stato moderno che lo stato assoluto e centralizzato costituiva un concreto progresso nei confronti delle forme di stato feudali o semi-feudali. Conseguentemente, la proposta di costituire tale stato assoluto non è di per se stessa un segno che la posizione critica di Hegel si stesse affievolendo. Notiamo piuttosto questo affievolirsi nelle conseguenze che Hegel trae dalla sua concezione di stato assoluto. Tratteremo ora brevemente di tali conseguenze.

Nell'articolo sulla Costituzione tedesca, appare per la prima volta nel pensiero hegeliano, una netta subordinazione del diritto alla forza. Hegel era ansioso di liberare il suo stato centralizzato da qualsivoglia limite che potesse ostacolare il suo potere, e considerò pertanto l'interesse dello stato superiore alla validità del diritto. Ciò appare chiaramente nelle note di Hegel a proposito della politica estera del suo stato ideale.

Il diritto, egli dice, consiste nell'« interesse dello stato » stabilito dallo stato e a esso garantito dai contratti con gli altri stati [30]. Nelle costantemente mutevoli costellazioni del potere, l'interesse di uno stato viene prima o poi sempre a urtare contro quello di un altro. Il diritto, allora, affronta il diritto. La guerra, « o qualsiasi altra cosa al suo posto », deve in tal caso decidere non quale diritto è vero e giusto, « poiché entrambe le parti hanno un vero diritto », ma quale diritto deve

[30] *Ibid.*, p. 100.

cedere all'altro » [31]. Troveremo la stessa tesi, assai più elaborata, nella *Filosofia del Diritto*.

Un'ulteriore conseguenza dedotta dalla concezione dello stato di forza consiste in una nuova interpretazione della libertà. L'idea fondamentale, secondo cui la vera libertà dell'individuo non contraddice la vera libertà della totalità ma si realizza solo entro e attraverso la totalità, rimane salda. Hegel ha sottolineato e messo in grande rilievo questo concetto nel suo articolo sulla differenza tra il sistema di Fichte e quello di Schelling, nel quale egli afferma che la comunità che si conforma ai princìpi della ragione deve essere concepita « non come un limite alla vera libertà dell'individuo, ma come un suo sviluppo. La forma più alta di comunità è la forma più alta di libertà nel suo potere e nella sua realizzazione di se stessa » [32]. Nello studio sulla Costituzione tedesca Hegel tuttavia afferma: « La caparbietà del carattere germanico non ha permesso agli individui *di sacrificare* alla società i loro interessi particolari, o di unirsi in comune interesse per trovare la loro libertà nel *sottomettersi* totalmente al più alto potere dello stato » [33].

Il nuovo elemento del sacrificio e della sottomissione ora eclissa la precedente idea secondo cui l'interesse dell'individuo si deve mantenere intatto nella totalità. Inoltre, come vedremo, Hegel ha qui compiuto il primo concreto passo che conduce alla sua identificazione di libertà e necessità, o alla sottomissione alla necessità, nel suo sistema finale.

3. Il sistema della moralità

Circa nello stesso periodo, Hegel scrisse la prima stesura di quella parte del suo sistema nota con la deno-

[31] *Ibid.*, p. 101.
[32] *Erste Druckschriften*, p. 65.
[33] *Schriften zur Politik*, pp. 7 e segg.

minazione di Filosofia dello Spirito. Questa stesura, il così detto *Sistema della Moralità* (*System der Sittlichkeit*), costituisce una tra le opere più difficili della filosofia tedesca. Tracceremo qui a grandi linee la sua struttura generale e limiteremo la nostra interpretazione a quelle parti che rivelano le principali tendenze della filosofia di Hegel.

Il sistema della moralità, come tutte le altre stesure della *Filosofia dello Spirito*, tratta dello sviluppo della « cultura », con il quale termine si intende l'intero complesso delle attività coscienti e dirette a un fine dell'uomo nella società. La cultura costituisce un regno dello spirito: un'istituzione politica o sociale, un'opera d'arte, una religione e un sistema filosofico esistono e operano come parte e aspetto dell'umanità, prodotti di un soggetto razionale che continua a vivere in loro. Come *prodotti* essi costituiscono un regno oggettivo, ma, in quanto creati da esseri umani essi sono allo stesso tempo soggetto. Essi rappresentano la possibile unione di soggetto e oggetto.

Lo sviluppo della cultura mostra stadi distinti che rappresentano diversi livelli del rapporto tra l'uomo e il suo mondo, cioè diversi modi di comprendere e dominare il mondo e di adattarlo alle esigenze e alle possibilità umane. Tale processo è concepito come ontologico e storico al tempo stesso; esso consiste in uno sviluppo storico in atto così come in un continuo progresso verso modi di essere sempre più alti e veri. Nel graduale formarsi della filosofia hegeliana, il processo ontologico assume tuttavia un'importanza sempre maggiore nei confronti di quello storico, e infine viene in gran parte staccato dalle sue originarie radici storiche.

Le fasi del processo generale sono le seguenti: nel primo stadio si ha un rapporto tra l'individuo isolato e determinati oggetti. L'individuo vede gli oggetti che lo circondano come cose di cui egli ha bisogno o che desidera; egli se ne serve per realizzare le sue esigenze, li

consuma e li « annienta » come cibi, bevande, ecc. [34]. Un più alto stadio viene raggiunto nel processo culturale in cui il lavoro umano organizza e trasforma il mondo oggettivo non più semplicemente annientando le cose, ma conservandole come mezzi durevoli per il perpetuarsi della vita. Questo stadio presuppone una cosciente associazione di individui che hanno organizzato la loro attività sulla base di una qualche divisione del lavoro così che vi sia una costante produzione di beni da sostituire a quelli che vengono consumati. È questo il primo passo verso una comunità di vita sociale e verso l'universalità nell'ambito della conoscenza. Entro i limiti in cui gli individui si associano avendo un interesse comune, le loro concezioni e la loro volontà vengono influenzate e condizionate dai concetti che essi condividono, e quindi si avvicinano all'universalità della ragione.

Le forme di associazione si differenziano a seconda dei diversi gradi di integrazione che in esse vengono raggiunti. Il primo fattore di integrazione è la famiglia; seguono poi le istituzioni sociali del lavoro, della proprietà, del diritto, e infine sorge lo stato.

Non ci fermeremo ora a trattare delle particolari concezioni sociali ed economiche inserite da Hegel per riempire questo schema generale poiché le incontreremo nuovamente nelle stesure jenesi della *Filosofia dello Spirito*. Ci limiteremo qui a sottolineare che Hegel descrive le varie istituzioni sociali e i loro rapporti reciproci come un sistema di forze in opposizione che hanno origine dalle forme di lavoro organizzato nella società. Il lavoro organizzato nella società trasforma il lavoro particolare dell'individuo che mira al soddisfacimento delle sue esigenze personali in « lavoro generale » che opera per produrre beni di mercato [35]. Hegel definisce quest'ultimo « lavoro astratto e quantitativo » e ne fa

[34] *Schriften zur Politik*, pp. 430 e segg.
[35] *Ibid.*, pp. 428-38.

il responsabile della sempre maggiore ineguaglianza nella distribuzione della ricchezza tra gli uomini. La società è incapace di superare i contrasti che derivano da tale ineguaglianza: pertanto ogni « sistema di governo » deve concentrare le sue forze su tale compito. Hegel descrive tre diversi sistemi di governo, ognuno dei quali, in realtà, costituisce un progresso sul precedente nell'adempimento di tale compito. Essi sono intrinsecamente legati alla struttura della società che governano.

Il quadro generale della società consiste in un « insieme di esigenze » che diventa « un sistema di mutua dipendenza fisica ». Il lavoro dell'individuo non riesce a garantirgli che le sue esigenze vengano soddisfatte. « Una forza estranea all'individuo e di fronte alla quale egli rimane impotente » decide se tali esigenze saranno o non saranno realizzate. Il valore del prodotto del lavoro è « indipendente dall'individuo e soggetto a continui mutamenti »[36]. Il sistema di governo ha esso stesso questo carattere anarchico. Ció che esso governa non è nient'altro che « l'ignara e cieca totalità di esigenze e di modi attraverso cui soddisfarle »[37].

La società deve dominare « il suo fato ignaro e cieco ». Tale dominio, tuttavia, rimane incompleto finché prevale la generale anarchia dei singoli interessi. L'eccessiva ricchezza va di pari passo con l'eccessiva povertà, e il lavoro puramente quantitativo conduce l'uomo, e soprattutto quella parte della popolazione « che è sottomessa al lavoro meccanico nelle fabbriche », a « uno stato di estrema barbarie »[38].

Lo stadio successivo nel governo della società, descritto come un « sistema di giustizia », crea un equilibrio tra gli antagonismi esistenti, ma solo nei riguardi dei rapporti di proprietà predominanti. Il governo in

[36] *Ibid.*, p. 492.
[37] *Ibid.*, p. 493.
[38] *Ibid.*, p. 496.

questo stadio consiste nell'amministrazione della giustizia ma amministra la legge « nella completa indifferenza per la relazione in cui una cosa si trova nei confronti delle esigenze di ogni singolo individuo »[39]. Il principio della libertà, il principio, cioè, secondo cui « i governati sono identici ai governanti », non può essere realizzato completamente in quanto il governo non può abolire i conflitti tra gli interessi particolari. La libertà, pertanto, appare solo « nelle corti giudiziarie, e nelle discussioni e sentenze delle cause legali »[40].

Hegel si limitò a tracciare a grandissime linee il terzo sistema di governo. È tuttavia molto significativo che nella discussione su questo terzo sistema il concetto principale sia quello di « disciplina » (*Zucht*). « La grande disciplina si esprime nella moralità generale... nell'addestramento alla guerra e nella prova del vero valore che l'individuo dà in guerra »[41].

La ricerca della vera comunità termina così in una società retta da una rigida disciplina e una rigida preparazione militare. La vera unità tra l'individuo e l'interesse comune che Hegel aveva sostenuto essere l'unico e solo scopo dello stato ha così portato allo stato autoritario, cioè a reprimere con la forza i sempre crescenti antagonismi della società individualistica. La discussione di Hegel sui vari stadi di governo è una descrizione dell'effettivo sviluppo da un sistema politico liberale a un sistema politico autoritario. Questa descrizione contiene una critica della società liberale, poiché il punto essenziale dell'analisi di Hegel sta nell'affermazione secondo cui la società liberale conduce necessariamente allo stato autoritario. L'articolo sul Diritto Naturale[42], scritto probabilmente poco dopo l'ab-

[39] *Ibid.*, p. 499.
[40] *Ibid.*, p. 501.
[41] *Ibid.*, p. 502.
[42] *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in *op. cit.*, pp. 329 e segg.

bozzo del Sistema della Moralità, applica questa critica al campo dell'economia politica.

Hegel esamina il sistema tradizionale di economia politica e trova che esso consiste in un'apologia dei princìpi che governano il sistema sociale esistente. Il carattere di questo sistema, afferma sempre Hegel, è essenzialmente negativo, poiché proprio la struttura economica in atto impedisce il formarsi di un vero interesse comune. Il compito dello stato, o di qualsiasi altra organizzazione politica adeguata, consiste nell'evitare che le contraddizioni inerenti alla struttura economica distruggano l'intero sistema. Lo stato deve assumere la funzione di tenere a freno l'anarchia del processo sociale ed economico.

Hegel attacca la dottrina del diritto naturale in quanto, egli dice, essa giustifica tutte le pericolose tendenze che mirano a subordinare lo stato agli interessi antagonistici della società individualistica. La teoria del contratto sociale, per esempio, dimentica che l'interesse comune non può mai derivare dalla volontà di individui in lotta tra di loro. Inoltre, il diritto naturale ha una concezione totalmente metafisica dell'uomo e opera su questa base. Così come è descritto nella dottrina del diritto naturale, l'uomo è un essere astratto a cui si dà in un secondo tempo un'arbitraria serie di attributi. La scelta di questi attributi muta a seconda della particolare dottrina di cui si ha interesse a fare l'apologia. È inoltre in conformità alla funzione apologetica del diritto naturale che viene ignorata la maggioranza dei fattori che caratterizzano l'esistenza dell'uomo nella società moderna (per esempio i concreti rapporti di proprietà privata, le prevalenti forme di lavoro, e così via).

La prima stesura della filosofia sociale di Hegel, dunque, espone già la concezione che sta alla base di tutto il suo sistema: l'ordine sociale esistente, fondato sul sistema del lavoro astratto e quantitativo e sull'integrazione delle necessità attraverso lo scambio dei beni,

non è capace di affermare e stabilire una comunità razionale. Questo ordine rimane sostanzialmente caratterizzato dall'anarchia e dall'irrazionalità, retto da ciechi meccanismi economici; rimane un ordine di continui antagonismi in cui ogni progresso non è che una provvisoria unione di opposti. L'esigenza di uno stato forte e indipendente espressa da Hegel deriva dalla sua approfondita analisi delle inconciliabili contraddizioni della società moderna. Hegel fu il primo in Germania a compiere questa analisi. La sua giustificazione di uno stato di forza trova fondamento nella convinzione che esso fosse la necessaria conclusione della struttura antagonistica della società individualistica che egli analizzò.

CAPITOLO TERZO

IL PRIMO SISTEMA DI HEGEL (1802-1806)

Il sistema jenese, come esso viene solitamente chiamato, è il primo sistema completo di Hegel, che comprende una logica, una metafisica, una filosofia della natura e una filosofia dello spirito. Hegel formulò tale sistema nelle conferenze tenute all'Università di Jena dal 1802 al 1806. Solo recentemente queste conferenze sono state riordinate confrontando i manoscritti originali di Hegel e pubblicate in tre volumi, ognuno dei quali rappresenta un diverso stadio di elaborazione. Della *Logica* e della *Metafisica* esiste un'unica stesura, mentre della *Filosofia della Natura* e della *Filosofia dello Spirito* ne esistono due[1]. Le notevoli variazioni tra queste due stesure saranno qui trascurate in quanto non mutano la struttura del sistema nel suo insieme.

Per il momento abbiamo deciso di trattare, oltre che dei princìpi generali che guidano lo sviluppo dei concetti, solo dei caratteri generali del sistema e della sua struttura complessiva. I concetti particolari e il loro significato saranno discussi quando giungeremo a trattare dei diversi aspetti del sistema finale.

1. La logica

La *Logica* di Hegel tratta della struttura dell'essere come tale, cioè delle forme più generali dell'essere. La tradizione filosofica da Aristotele in poi indicò con il termine categorie i concetti che abbracciano queste

[1] *Jenenser Logik, Metaphysik and Naturphilosophie* (1802), a cura di G. Lasson, Leipzig, 1923. Citato qui come *Jenenser Logik*. *Jenenser Realphilosophie* I (1803-4), a cura di J. Hoffmeister, Leipzig, 1932. *Jenenser Realphilosophie* II (1805-6), a cura di J. Hoffmeister, Leipzig, 1931.

forme più generali: sostanza, affermazione, negazione, limitazione, quantità, qualità, unità, pluralità, ecc. La *Logica* di Hegel è un'ontologia fintanto che tratta di tali categorie. Essa tuttavia tratta anche delle forme generali del *pensiero*; il concetto, il giudizio, il sillogismo, e da questo punto di vista è « logica formale ».

Possiamo comprendere la ragione di questa apparente eterogeneità di contenuto ricordando che anche Kant, nella sua *Logica Trascendentale*, aveva trattato di ontologia così come di logica formale, considerando le categorie della sostanza, della causalità, della comunanza (reciprocità) insieme con la teoria del giudizio. La tradizionale distinzione tra logica formale e metafisica generale (ontologia) non ha senso per l'idealismo trascendentale, che concepisce le forme dell'essere come risultato dell'attività dell'intelletto umano. I princìpi del pensiero divengono così, infatti, anche princìpi degli oggetti del pensiero (dei fenomeni).

Anche Hegel credeva nell'unità di pensiero ed essere, ma, come abbiamo già visto, la sua concezione di tale unità differiva da quella di Kant. Egli rifiutò l'idealismo kantiano in quanto esso affermava l'esistenza delle « cose in sé » indipendenti dai « fenomeni », e lasciava queste cose intatte dalla mente umana e pertanto dalla ragione. La filosofia kantiana lasciava uno iato tra pensiero ed essere, o tra soggetto e oggetto, che la filosofia hegeliana cercò di colmare. Questa unione doveva essere raggiunta assumendo una struttura universale dell'essere in ogni suo momento. L'essere doveva venire inteso come un processo attraverso il quale una cosa « comprende » o « abbraccia » le varie condizioni della sua esistenza e le inquadra nella più o meno durevole unità della sua individualità, costituendo così attivamente se stessa e rimanendo la stessa attraverso ogni mutamento. Ogni cosa, in altri termini, esiste, più o meno, come « soggetto ». L'identità di struttura del movimento che scorre così in tutto il regno dell'essere unisce il mondo oggettivo con quello soggettivo.

Tenendo in mente questa idea centrale, possiamo comprendere facilmente perché logica e metafisica nel sistema hegeliano sono un'unica cosa. La sua *Logica*, è stato detto più volte, presuppone l'identità di pensiero ed esistenza. Tale affermazione ha senso solo in quanto stabilisce che il processo del pensiero riproduce il processo dell'essere e conduce quest'ultimo alla sua vera forma. È stato sostenuto anche che la filosofia di Hegel pone le nozioni in un regno indipendente, come se fossero cose reali, e le fa muovere e roteare l'una intorno all'altra. Va quindi detto in risposta a tale critica che la *Logica* di Hegel tratta essenzialmente delle forme e dei modi dell'essere così come essi sono compresi dal pensiero. Quando, per esempio, Hegel discute del passaggio dalla quantità alla qualità, o dall'essere contingente all'« essenza », egli intende mostrare come, quando effettivamente comprese, le entità quantitative si risolvano in entità qualitative e come un'esistenza contingente divenga essenziale: egli intende trattare di cose reali. L'interrelazione e la dinamica dei concetti riproducono il processo concreto della realtà.

Vi è, tuttavia, un'altra intima relazione tra il concetto e l'oggetto che essa comprende. Il concetto esatto rende chiara *a noi* la natura di un oggetto; ci dice che cos'è la cosa in sé. Ma mentre la verità ci diventa chiara, diviene evidente anche che le cose « non esistono » nella loro verità. Le loro potenzialità sono limitate dalle determinate condizioni in cui le cose esistono. Le cose raggiungono la loro verità solo se negano le loro determinate condizioni. Tale negazione è ancora una determinazione prodotta dallo sviluppo delle condizioni precedenti. Per esempio, il germogliare di una pianta è la negazione determinata del suo seme, e la fioritura è la negazione determinata del germoglio. Nel crescere, la pianta, il « soggetto » di questo processo, non agisce con coscienza e non realizza le sue potenzialità sulla base di un suo potere di conoscere. Essa, piuttosto, subisce questo processo di realizzazione passivamente.

Il nostro concetto di pianta, d'altra parte, comprende che l'esistenza della pianta consiste in un intrinseco processo di sviluppo; vede il seme come germoglio in potenza e il germoglio come fioritura in potenza. La nozione rappresenta pertanto, nella concezione di Hegel, la forma reale dell'oggetto, poiché la nozione ci dà la verità circa il processo di sviluppo dell'oggetto, il quale processo, nel mondo oggettivo, è cieco e contingente. Nel mondo inorganico e nel mondo delle piante e degli animali, gli esseri sono essenzialmente diversi dalle loro nozioni. La differenza tra essere e concetto è superata solo nel soggetto pensante, che è capace di realizzare la sua nozione nella sua esistenza. Le varie forme dell'essere possono dunque essere ordinate secondo l'essenziale diversità dalle loro nozioni.

Questa conclusione costituisce il principio delle fondamentali distinzioni formulate nella *Logica*. In tale opera si comincia a trattare dei concetti che vedono la realtà come moltitudine di cose oggettive, semplici « esseri » privi di ogni soggettività. Tali cose sono qualitativamente e quantitativamente in rapporto l'una con l'altra, e l'analisi di questi rapporti rivela la presenza di altre relazioni che non possono più venire interpretate in termini di qualità e quantità oggettive, ma richiedono princìpi e forme di pensiero che neghino i concetti tradizionali di essere e rivelino il *soggetto* come la vera sostanza della realtà. L'intera costruzione di questo sistema può essere compresa solo nella forma più matura che Hegel diede a essa nella *Scienza della Logica*; ora, dunque, ci limiteremo a descrivere brevemente il suo schema fondamentale.

Ogni singola cosa esistente è essenzialmente diversa da quello che potrebbe essere se le sue potenzialità fossero attuate. Tali potenzialità sono presenti nel suo concetto. Una singola cosa esistente raggiungerebbe la sua verità se le sue potenzialità fossero realizzate e se vi fosse, pertanto, identità tra la sua esistenza e il suo concetto. La differenza tra realtà e potenza è il punto di

partenza del processo dialettico che nella *Logica* di Hegel viene applicato a ogni concetto. Le cose finite sono « negative », e questa è una caratteristica che le definisce: esse non sono mai ciò che possono e dovrebbero essere; esistono in uno stato che non mostra mai le loro potenzialità completamente realizzate. La cosa finita ha come sua caratteristica essenziale questa « assoluta inquietudine », questo sforzo « per non essere quello che è » [2].

Anche in queste astratte formulazioni della *Logica* possiamo scorgere il concreto impulso critico che sta alla base di tale concezione. La dialettica di Hegel è permeata dalla profonda convinzione che ogni immediata forma di esistenza —nella natura e nella storia— è « negativa » in quanto non permette alle cose di essere quello che possono essere. La vera esistenza comincia solo quando lo *status quo* viene riconosciuto come negativo, quando gli esseri divengono « soggetti » e lottano per adattare il loro stato di fatto alle loro potenzialità.

Il significato più profondo della concezione ora esposta nell'asserzione secondo cui la negatività è costitutiva di tutte le cose finite ed è il loro momento « genuinamente dialettico » [3]. La negatività è « la più profonda sorgente di ogni attività, del movimento autonomo di ciò che è spiritualmente vivente » [4]. La negatività che ogni cosa ha in sé costituisce la necessaria premessa alla sua realtà. Essa consiste in uno stato di privazione che forza il soggetto a cercare un rimedio. Come tale la negatività ha un carattere positivo.

Il processo dialettico riceve la sua forza motrice dall'impellente esigenza di superare la negatività. La dialettica è un processo di un mondo in cui l'esistenza degli uomini e delle cose è formata di rapporti contraddittori,

[2] *Jenenser Logik*, p. 31.

[3] *Science of Logic*, traduzione inglese di W. H. Johnston e L. G. Struthers, The Macmillan Company, New York, 1929, vol. I, p. 66.

[4] *Ibid.*, vol. II, p. 477.

così che ogni particolare realtà può essere sviluppata solo trasformandosi nel suo opposto. Quest'ultimo comprende in sé il primo e nel suo insieme rappresenta la totalità dei rapporti contraddittori impliciti in esso. Logicamente la dialettica ha inizio quando l'intelletto umano si scopre incapace di comprendere adeguatamente qualcosa dalle sue forme qualitative e quantitative. La qualità e la quantità date sembrano essere una « negazione » della cosa che possiede tale qualità e quantità. Seguiremo ora in modo più analitico e preciso la spiegazione che Hegel dà di questo principio.

Egli comincia con il mondo così come esso appare al senso comune: una innumerevole moltitudine di cose determinate (*Etwas*) ognuna delle quali ha le sue specifiche qualità. Le qualità della cosa la distinguono dalle altre cose, così che se vogliamo individuare una cosa tra le altre dobbiamo semplicemente enumerare le sue qualità. Il tavolo di questa stanza è usato come scrittoio, è fatto di pesante legno di noce, e così via. L'essere un tavolo di legno scuro e pesante ecc., non è lo stesso che essere semplicemente un tavolo. Un *determinato* tavolo non è alcuna di quelle qualità, né è la loro somma. Le sue qualità particolari sono, secondo Hegel, allo stesso tempo la « negazione » di tavolo in generale. Le proposizioni in cui le qualità del tavolo sono suo predicato indicano appunto questo: la loro struttura logico-formale è A è B (cioè non A). La proposizione « il tavolo è scuro » significa anche che il tavolo è qualche cosa d'altro. Questa è la prima astratta forma in cui è espressa la negatività di tutte le cose finite. La vera realtà di una cosa appare essere qualcos'altro nei confronti di tale cosa, e consiste, per dirla con Hegel, nella sua « alterità » (*Anderssein*).

Il tentativo di definire qualche cosa attraverso le sue qualità non risulta, tuttavia, completamente negativo in quanto fa compiere un passo in avanti. Una cosa non può essere compresa attraverso le sue qualità senza riferimento ad altre qualità estranee a quelle

possedute attualmente dalla cosa. « Essere fatto di legno », per esempio, ha senso solo in rapporto a qualche altro materiale non di legno. Il significato di « scuro » richiede la presenza di altri colori diversi dallo « scuro » che noi conosciamo, e così via. « La qualità è in rapporto con ciò che essa esclude, poiché non esiste come assoluto, di per se stessa, ma così da essere di per se stessa solo fintanto che non esiste qualche altra qualità »[5]. Ci troviamo continuamente portati al di là delle qualità che dovrebbero delimitare una determinata cosa e differenziarla dalle altre. La sua apparente stabilità e chiarezza di limiti si confondono e dissolvono così in un'infinita catena di « relazioni » (*Beziehungen*).

I primi capitoli della *Logica* di Hegel dimostrano così che, quando l'intelletto umano si avventura a seguire il processo attraverso cui sorgono le idee, si imbatte nella dissoluzione e nella confusione dei suoi oggetti chiaramente definiti. Anzi tutto trova completamente impossibile identificare una cosa con ciò che essa è in atto. Il tentativo di scoprire un concetto che riesca realmente a identificare una cosa con ciò che essa è immerge la mente in un'infinita serie di relazioni. Ogni cosa deve essere compresa in relazione ad altre cose, così che queste relazioni divengono la vera realtà di questa cosa. Questa infinitudine di relazioni che sembra far supporre il fallimento di qualsiasi tentativo di comprendere il vero carattere di una determinata cosa, per Hegel diventa esattamente l'opposto, cioè il primo passo verso la vera conoscenza di questa stessa cosa. O meglio, si tratta del primo passo se viene fatto nel modo giusto.

Il processo in parola è trattato da Hegel attraverso un'analisi del concetto di « infinità ». Hegel ne distingue due tipi: l'infinità « falsa » e l'infinità « reale ». L'infinito falso o spurio rappresenta, per così dire, la strada sbagliata verso la verità. Essa consiste nell'attività attraverso cui si tenta di superare l'inadeguatezza di

[5] *Jenenser Logik*, p. 4.

una definizione continuando sempre a esaminare la catena di qualità in relazione che tale definizione comporta, nella speranza di giungere a una conclusione. L'intelletto si limita a seguire questa serie di relazioni legate l'una all'altra aggiungendone sempre di nuove nel vano sforzo di definire completamente e delimitare l'oggetto. Tale procedura ha una base razionale, ma solo in quanto presuppone che l'essenza dell'oggetto consista in una serie di relazioni con altri oggetti. Le relazioni, tuttavia, non possono essere comprese dalla « falsa infinità » di semplici « continue connessioni » (*Und-Beziehungen*) attraverso le quali il senso comune collega un oggetto all'altro.

Le relazioni devono essere comprese in altro modo. Esse devono essere viste come creazioni dal movimento dello stesso oggetto. L'oggetto infatti pone e « crea esso stesso la necessaria relazione tra sé e il suo opposto »[6]. Ciò presuppone che l'oggetto abbia un preciso potere sul suo sviluppo così da poter rimanere se stesso nonostante che ogni singolo stadio della sua esistenza sia una « negazione » di sé, un « farsi altro ». L'oggetto, in altri termini, deve essere compreso come « soggetto » nelle sue relazioni con « l'alterità ».

Come categoria ontologica, il « soggetto » è il potere di un'entità di « essere se stessa nella sua alterità » (*Bei-sich-selbst-sein im Anderssein*). Solo questa forma di esistenza può incorporare il negativo nel positivo. Il negativo e il positivo cessano di essere opposti quando la forza attiva del soggetto rende la negatività parte dell'unità dello stesso soggetto. Hegel dice che il soggetto « media » (*vermittelt*) e « supera » (*aufhebt*) la negatività. In tale processo l'oggetto non viene scisso nelle sue diverse determinazioni qualitative o quantitative, ma si mantiene sostanzialmente unitario nelle sue relazioni con gli altri oggetti.

È questo il modo di essere o la forma di esistenza che

[6] *Ibid.*, p. 32.

Hegel definisce « vera infinità » [7]. L'infinità non consiste in qualcosa che si trova al di là delle cose finite; ne rappresenta anzi la loro vera realtà. L'infinito è il modo di esistere in cui vengono realizzate tutte le possibilità e in cui ogni essere determinato raggiunge la sua forma finale.

Viene così stabilito il fine della *Logica*. Esso consiste da un lato nel dimostrare la vera forma di tale ultima realtà e dall'altro nel far vedere come i concetti che tentano di comprendere questa realtà si muovono verso una conclusione che è l'assoluta verità. Hegel, nella sua critica alla filosofia kantiana dichiarò che il compito della logica consisteva nello « sviluppare » le categorie e non solamente nel catalogarle. Un tentativo del genere poteva portare a un risultato positivo solo se gli oggetti del pensiero avevano un ordine sistematico. Tale ordine, dice Hegel, deriva dal fatto che tutte le forme dell'essere trovano la loro verità attraverso il libero soggetto che le comprende in rapporto alla propria razionalità. La struttura della *Logica* riflette questa comprensione sistematica: inizia con le categorie dell'esperienza immediata che comprendono solo le più astratte forme dell'essere oggettivo (cioè delle cose materiali) che sono la Quantità, la Qualità e la Misura. Esse sono le più astratte in quanto considerano ogni oggetto esternamente determinato da altri oggetti. In questo caso prevale il ragionamento in termini di semplici connessioni poiché le varie forme dell'essere sono qui connesse esternamente le une con le altre e nessun essere è compreso nei suoi intrinseci rapporti con se stesso e con gli altri esseri con i quali esso interagisce. Per esempio, un oggetto è considerato nel suo costituirsi attraverso i processi di attrazione e di repulsione. Secondo Hegel questa è un'interpretazione astratta ed esteriore dell'oggettività, dal momento che l'unità dinamica di un essere viene qui concepita come prodotto di cieche forze della

[7] *Ibid.*, pp. 30-34.

natura sulle quali essa non esercita alcun potere. Le categorie della semplice connessione sono dunque del tutto estranee a qualsiasi riconoscimento della sostanza come « soggetto ».

Le categorie che Hegel considera nella seconda sezione della *Logica*, che prende il titolo di Relazione (*Verhältnis*), compiono un passo in avanti verso il raggiungimento della meta. La Sostanza, la Causalità e la Reciprocità non implicano entità astratte e incomplete (come le categorie della prima sezione), ma rapporti reali. Una sostanza è ciò che è in rapporto ai suoi accidenti, e due sostanze interdipendenti esistono solo in rapporto l'una all'altra. Questo rapporto è intrinseco: la sostanza —categoria fondamentale di questo gruppo— implica un movimento molto più intrinseco che non la cieca forza di attrazione e di repulsione. Essa possiede un preciso potere sui suoi accidenti ed effetti e attraverso questo suo potere stabilisce il rapporto tra sé e le altre entità riuscendo così ad attuare le proprie potenzialità. La sostanza tuttavia non ha coscienza di queste sue potenzialità e pertanto non possiede la libertà dell'autorealizzazione: essa implica ancora un rapporto di oggetti, di cose materiali o, come dice Hegel, di esseri determinati. Per capire il mondo nella sua vera essenza bisogna comprenderlo attraverso le categorie della libertà che si possono trovare solo nel regno del soggetto pensante. È qui necessaria una transizione dalla relazione dell'essere alla relazione del pensiero.

Quest'ultima si riferisce al rapporto tra il particolare e l'universale nel concetto, nel giudizio e nel sillogismo. Secondo Hegel non si tratta di un rapporto di logica formale, ma di un rapporto ontologico, il vero rapporto di tutta la realtà. La sostanza della natura come della storia consiste in un universale che si manifesta attraverso il particolare. L'universale è il processo naturale del genere che realizza se stesso attraverso le specie e gli individui. Nella storia, l'universale è la sostanza di ogni sviluppo. La città-stato greca, l'industria moderna,

una classe sociale, tutte queste entità universali sono concrete forze storiche che non possono essere risolte nelle loro componenti: al contrario, i fatti e i fattori individuali trovano il loro significato solo nell'universale al quale essi appartengono. L'individuo è determinato non dalle sue qualità particolari, ma da quelle universali, per esempio dall'essere un cittadino greco, un lavoratore in una fabbrica moderna, o un borghese.

L'universalità, d'altra parte, non è « relazione dell'essere » dal momento che ogni essere, come abbiamo visto, è determinato e particolare. Esso può essere compreso come « relazione del pensiero », cioè come autosviluppo di un soggetto che tutto include e tutto comprende.

Nella filosofia tradizionale la categoria dell'universalità è stata trattata come parte della logica, a proposito del concetto, del giudizio e del sillogismo. Secondo Hegel, tuttavia, queste forme e questi processi logici riflettono e comprendono le vere forme e i veri processi della realtà. Abbiamo già accennato all'interpretazione ontologica che Hegel dà al concetto e al giudizio. È fondamentale in questo contesto il suo discorso a proposito del significato di definizione. Nella tradizione logica, la definizione è il rapporto del pensiero che afferra la natura universale di un oggetto nel suo essenziale distinguersi dagli altri oggetti. Per Hegel la definizione può fare ciò solo in quanto essa riproduce (riflette) l'effettivo processo in cui l'oggetto si differenzia dagli altri oggetti con i quali è in rapporto. La definizione deve esprimere, dunque, il movimento in cui un essere determinato mantiene la sua identità attraverso la negazione dei fattori che lo condizionano. In breve, una vera definizione non può essere data in una proposizione isolata, ma deve elaborare la vera storia dell'oggetto, poichè solo la sua storia spiega la sua realtà [8]. La vera definizione di una pianta, per esempio, deve

[8] Cfr. *Science of Logic*, vol. I, p. 61.

mostrare la pianta stessa nel processo in cui essa si costituisce attraverso la distruzione del seme da parte del germoglio e del germoglio da parte della fioritura. La definizione deve dire come la pianta si perpetua nella sua interazione e nella sua lotta con l'ambiente. Hegel chiama la definizione « autopreservazione » e spiega il suo impiego di questo termine affermando che « Nel definire ogni cosa vivente le caratteristiche di tale cosa devono essere dedotte dalle armi di attacco e di difesa per mezzo delle quali essa si preserva, si mantiene se stessa distinguendosi dalle altre cose particolari » [9].

In tutti questi casi, il pensiero comprende i veri rapporti del mondo oggettivo e ci fornisce la conoscenza di ciò che le cose sono « in sé ». Il pensiero deve scoprire questi veri rapporti in quanto essi sono nascosti dall'apparenza esteriore delle cose. Per questa ragione il pensiero è più « reale » dei suoi oggetti. Inoltre, il pensiero è l'attributo esistenziale di un essere che « comprende » tutti gli oggetti nel doppio senso che li capisce e li abbraccia in sé. Il mondo oggettivo giunge alla sua vera forma nel mondo del soggetto libero, e la logica oggettiva trova la sua conclusione nella logica soggettiva. Nel sistema jenese si tratta di quest'ultima nella parte dedicata alla Metafisica, in cui si espongono le categorie e i princìpi che interpretano tutta la realtà come il campo in cui il soggetto si sviluppa, cioè il campo della ragione.

Questo nostro sommario panorama delle principali idee di Hegel sarà elaborato con più chiarezza quando tratteremo del sistema definitivo della Logica. La prima logica hegeliana manifesta già lo sforzo di superare la falsa staticità dei nostri concetti e di mostrare le stridenti contraddizioni insite in tutte le forme di esistenza le quali esigono dunque una più alta forma di pensiero. La *Logica* presenta solo la forma generale della dialet-

[9] *Jenenser Logik*, p. 109.

tica, nella sua applicazione alle forme generali dell'essere. Applicazioni più concrete appaiono invece nella *Realphilosophie* di Hegel, e particolarmente nella sua filosofia sociale. Non ci soffermeremo ora sul difficile passaggio dalla *Logica* e dalla *Metafisica* alla *Filosofia della Natura* (di cui discuteremo a proposito della Logica definitiva di Hegel), ma passeremo direttamente alla *Filosofia dello Spirito* del periodo jenese, che tratta della realizzazione storica del soggetto libero, cioè dell'uomo.

2. La filosofia dello spirito

La storia del mondo umano non ha inizio con la lotta tra l'individuo e la natura poiché, in realtà, l'individuo è un prodotto posteriore della storia umana. La comunità (*Allgemeinheit*) viene prima, sia pure in una forma oggettiva e « immediata ». Essa non è ancora una comunità razionale e la libertà non è la sua caratteristica. Conseguentemente essa si suddivide ben presto in numerosi antagonismi interni. Hegel chiama «coscienza» questa originaria unità nel mondo storico e così afferma e sottolinea che siamo entrati in un regno in cui ogni cosa ha il carattere di soggetto.

La prima forma che la coscienza assume nella storia non è quella dell'individuo ma della coscienza universale, forse rappresentata nel modo migliore come la coscienza di un gruppo primitivo in cui ogni individualità è sommersa nella comunità. I sentimenti, le sensazioni e i concetti non sono esattamente quelli dell'individuo, ma sono condivisi tra tutti, così che la coscienza è determinata da ciò che è comune, non da ciò che è particolare. Anche questa unità, tuttavia, ha un opposto: la coscienza è ciò che è solo attraverso la sua opposizione ai suoi oggetti. Certamente essi, come oggetti della coscienza, sono « oggetti compresi » (*begriffene Objekte*), ossia oggetti che non possono essere staccati dal soggetto. Il loro « essere compresi » fa parte del loro carattere di

oggetti. Entrambe le parti dell'opposizione, la coscienza o il suo oggetto, hanno dunque la forma della soggettività, così come ogni altro genere di opposizione nel regno dello spirito. L'integrazione di elementi opposti può solo essere un'integrazione nell'ambito della soggettività.

Il mondo dell'uomo si sviluppa, dice Hegel, in una serie di integrazioni di opposti. Dapprima il soggetto e il suo oggetto assumono la forma della coscienza e dei suoi concetti; in un secondo momento essi appaiono come individuo in conflitto con altri individui, e infine come nazione. Solo l'ultimo di questi tre momenti rappresenta il raggiungimento di un'integrazione durevole tra soggetto e oggetto: la nazione ha il suo oggetto in se stessa; il suo sforzo è diretto unicamente verso la riproduzione di se stessa. In corrispondenza ai tre momenti in parola vi sono tre diversi « mezzi » di integrazione: il linguaggio, il lavoro e la proprietà.

	Soggetto	*Mezzo*	*Oggetto*
1.	Coscienza	Linguaggio	Concetti
2.	Individui o Gruppi di Individui	Lavoro	Natura
3.	Nazione Comunità di Individui	Proprietà	Nazione Comunità di Individui

Il linguaggio è il mezzo attraverso il quale ha luogo la prima integrazione tra soggetto e oggetto [10]. Esso costituisce anche la prima comunità effettiva (*Allgemeinheit*) nel senso che è oggettivo e condiviso da tutti gli individui. D'altra parte il linguaggio è anche il primo mezzo di individuazione poiché attraverso di esso l'individuo raggiunge il dominio sugli oggetti che egli co-

[10] *Jenenser Realphilosophie*, I, pp. 211 e segg.

nosce e definisce con un nome. Un uomo può definire la sua sfera di influenza e trattenere gli altri al di fuori di essa solo quando conosce il suo mondo, quando è conscio delle sue necessità e dei suoi poteri e quando comunica ciò che sa agli altri. Il linguaggio è così anche la prima leva per l'acquisto della proprietà.

Il linguaggio, dunque, rende possibile a un individuo di prendere posizione cosciente *contro* i suoi compagni e di affermare le sue necessità e i suoi desideri contro quelli di altri individui.

Gli antagonismi che ne risultano vengono integrati nel processo del lavoro che diventa anche la forza decisiva per lo sviluppo della cultura. Dal processo del lavoro dipendono vari tipi di integrazione che condizionano tutte le successive forme di comunità che corrispondono a questi tipi: la famiglia, la società civile e lo stato (questi ultimi due termini compaiono solo nella filosofia hegeliana posteriore). Il lavoro dapprima unisce gli individui nella famiglia la quale si appropria degli oggetti che servono alla sua sussistenza formando la « proprietà familiare » [11]. La famiglia, con la sua proprietà, si trova tuttavia tra altre famiglie ognuna con la sua proprietà. Il conflitto che si sviluppa qui non è tra l'individuo e gli oggetti che egli desidera, ma tra un gruppo di individui (una famiglia) e altri gruppi simili. Gli oggetti sono già stati « appropriati »; sono proprietà (effettiva o potenziale) degli individui. L'istituzionalizzazione della proprietà privata secondo Hegel comporta che gli « oggetti » sono già stati incorporati nel mondo soggettivo: essi non sono più « cose morte », ma appartengono, nella loro totalità, alla sfera dell'autorealizzazione del soggetto. L'uomo li ha conquistati e organizzati e li ha così resi parte ed espressione della sua personalità. La natura prende dunque il suo posto nella storia dell'uomo, e la storia diventa essenzialmente storia umana. Tutte le lotte della storia diven-

[11] *Ibid.*, pp. 221 e segg.

gono lotte tra gruppi di individui che hanno una proprietà. Quest'ampia concezione esercita un'influenza totale sulla susseguente costruzione del regno dello spirito.

Con l'avvento delle varie unità familiari che godono di una proprietà comincia la « lotta per il riconoscimento reciproco » dei loro diritti. Dal momento che la proprietà è considerata come un elemento essenziale e costitutivo dell'individualità, l'individuo deve conservare e difendere la sua proprietà per mantenersi individuo. La conseguente lotta, in cui si tratta di vita o di morte, dice Hegel, può giungere a una fine solo se gli individui delle parti opposte vengono integrati nella comunità della nazione (*Volk*).

Questo passaggio dalla famiglia alla nazione corrisponde a grandi linee al passaggio dallo « stato di natura » allo stato di società civile, così come tale passaggio era concepito nel diciottesimo secolo. L'interpretazione hegeliana « della lotta per il riconoscimento reciproco » verrà spiegata quando tratteremo della *Fenomenologia dello Spirito* in cui essa diventa il mezzo per giungere alla libertà. La conseguenza della lotta per il riconoscimento reciproco consiste in una prima vera integrazione che dà ai gruppi di individui in conflitto un interesse oggettivo in comune. La coscienza che porta a questa integrazione è di nuovo un universale (il *Volksgeist*), ma la sua unità non è più primitiva e « immediata ». Essa è piuttosto un prodotto degli sforzi autocoscienti per indirizzare gli antagonismi esistenti verso l'interesse comune. Hegel la definisce unità mediata (*vermittelte*). Il termine mediazione mette in evidenza qui il suo significato concreto. L'attività di mediazione non è che l'attività del lavoro. Attraverso il suo lavoro l'uomo vince il distacco tra mondo oggettivo e mondo soggettivo; egli trasforma la natura in un mezzo adatto al suo sviluppo autonomo. Quando gli oggetti vengono trasformati dal lavoro divengono parte del soggetto che in essi può riconoscere le sue esigenze e i suoi desideri. Attraverso il lavoro,

inoltre, l'uomo perde la sua esistenza atomica in cui egli, come individuo, si oppone a tutti gli altri individui, e diventa membro di una comunità. L'individuo, in virtù del suo lavoro, si trasforma in universale, poiché il lavoro nella sua vera natura è un'attività universale: il suo prodotto è scambiabile tra tutti gli individui.

Nelle sue ulteriori osservazioni sul concetto di lavoro, Hegel descrive concretamente il modo di lavoro caratteristico della moderna produzione della merce. In realtà, egli si avvicina alla concezione marxiana del lavoro astratto e universale. Incontriamo qui il primo esempio concreto del fatto che tutte le nozioni ontologiche di Hegel sono sature di contenuto sociale particolare di un determinato tipo di società.

Hegel afferma che « l'individuo soddisfa le sue esigenze con il suo lavoro, ma non con il particolare prodotto del suo lavoro: questo, per soddisfare le esigenze dell'individuo, deve trasformarsi in qualcosa che non è »[12]. L'oggetto particolare del lavoro diventa universale nel processo del lavoro: diventa merce. L'universalità poi trasforma il *soggetto* del lavoro, cioè il lavoratore, e la sua attività individuale. Egli deve per forza lasciare da parte le sue attitudini e i suoi desideri particolari. Nella distribuzione del prodotto di lavoro nulla conta tranne « il lavoro astratto e universale ». « Il lavoro di ogni singolo è, nei confronti del suo contenuto, universale per quanto riguarda le necessità di tutti ». Il lavoro ha « valore » solo come « attività universale » (*allgemeine Tätigkeit*): tale valore è determinato da « ciò che il lavoro è per tutti, non da ciò che è per l'individuo »[13].

Questo lavoro astratto e universale è collegato alle concrete necessità dell'individuo per mezzo delle « relazioni di scambio », nel mercato[14]. In virtù dello scambio i prodotti del lavoro vengono distribuiti tra gli individui secondo il valore del lavoro astratto. Hegel, pertanto, chiama lo scambio « il ritorno alla concretezza »[15]; poiché attraverso di esso vengono soddisfatte le concrete esigenze degli uomini nella società.

[12] *Ibid.*, p. 238.
[13] *Ibid.*
[14] *Jenenser Realphilosophie*, II, p. 215.

Hegel qui si sforza ovviamente di comprendere in modo esatto la funzione del lavoro nell'integrare le varie attività individuali in una totalità di relazioni di scambio. Egli tocca il campo in cui Marx poi riprenderà l'analisi della società moderna. Il concetto di lavoro nel sistema hegeliano non è secondario, ma costituisce la nozione centrale attraverso cui viene concepito lo sviluppo della società. Spinto dall'intuizione che gli aprì questa prospettiva, Hegel descrive il modo di integrazione prevalente in una società basata sulla produzione della merce in termini che preannunciano chiaramente l'orientamento critico di Marx.

Hegel sottolinea due punti: la completa subordinazione dell'individuo al demone del lavoro astratto, e il carattere cieco e anarchico della società che si mantiene sulla base delle relazioni di scambio. Il lavoro astratto non può sviluppare le vere facoltà dell'individuo. La meccanizzazione, il vero mezzo che dovrebbe liberare l'uomo dalla fatica del lavoro, lo rende schiavo del suo lavoro. « Più l'uomo domina il lavoro, più diventa impotente egli stesso ». La macchina riduce la necessità del lavoro di fatica solo nei confronti della totalità, non nei confronti dell'individuo. « Più il lavoro diventa meccanizzato, più il suo valore diminuisce e l'individuo deve faticare »[16]. « Il valore del lavoro diminuisce nella stessa proporzione in cui aumenta la produttività del lavoro... Le facoltà dell'individuo vengono infinitamente ristrette, e la coscienza del lavoratore di fabbrica è degradata al più basso livello di ottusità »[17]. Mentre

[15] *Ibid.*
[16] *Jenenser Realphilosophie*, I, p. 237.
[17] *Ibid.*, p. 239.

il lavoro trasforma così l'autorealizzazione dell'individuo nella sua autonegazione, il rapporto tra le esigenze particolari e il lavoro, e tra le esigenze e il lavoro della totalità, prende la forma di « un'incalcolabile, cieca interdipendenza ». L'integrazione degli individui in conflitto tra di loro attraverso il lavoro astratto e lo scambio stabilisce così « un vasto sistema di interdipendenza e di legami reciproci: movimento e vita dei morti. Questo sistema si muove in su e in giù in modo cieco ed elementare, e come un animale selvaggio richiede un controllo forte e permanente e deve essere tenuto a freno »[18].

Il tono e il pathos di queste descrizioni riportano in modo sorprendente al *Capitale* di Marx. Non meraviglia che il manoscritto di Hegel si interrompa con questo quadro, dal momento che egli era terrorizzato da ciò che la sua analisi della società basata sulla produzione della merce comportava e lasciava vedere. L'ultima frase, tuttavia, indica che egli stava formulando una possibile via d'uscita. Hegel elabora tale possibile via d'uscita nella *Realphilosophie* scritta negli anni 1804-05. L'animale selvaggio deve essere tenuto a freno, e ciò richiede l'organizzazione di uno Stato forte.

La prima filosofia politica di Hegel si riallaccia alle origini della teoria politica nella società dell'era moderna. Anche Hobbes fondava il suo Stato Leviathan sul caos altrimenti incontrollabile; il *bellum omnium contra omnes* della società individualistica. Tra Hobbes e Hegel, tuttavia, passa un periodo in cui lo Stato assolutista lascia senza controllo le forze economiche del capitalismo e in cui l'economia politica scopre alcuni meccanismi del processo del lavoro in regime capitalista. Hegel si era dedicato allo studio dell'economia politica. La sua analisi della società civile giunse alle radici della struttura della società moderna e presentò uno studio critico ed elaborato, mentre Hobbes si era mosso sul piano dell'intuizione. Inoltre Hegel scoprì

[18] *Ibid.*, p. 240.

nella Rivoluzione francese princìpi che portavano al di là degli schemi della società basata sull'individualismo. Le idee di ragione e di libertà, di un'unione tra interessi comuni e interessi particolari, denotavano, secondo lui, valori che non potevano essere sacrificati allo stato. Egli si sforzò per tutta la sua vita di creare un'armonia tra tali valori e la necessità di « controllare e tenere a freno ». I suoi tentativi di risolvere il problema sono molteplici, e il trionfo finale non va al Leviathan, ma allo Stato razionale sorretto dalla legge.

La seconda *Jenenser Realphilosophie* continua a discutere sul modo in cui la società civile si integra con lo Stato. Hegel tratta della forma politica di questa società nella parte sulla « Costituzione ». La legge (*Gesetz*) muta la cieca totalità dei rapporti di scambio nell'organizzazione regolata dello Stato. Il quadro dell'anarchia e della confusione della società civile è dipinto in tinte anche più fosche delle precedenti:

[L'individuo] è soggetto a una completa confusione e al rischio totale. Una massa di popolo è condannata all'insano e insicuro lavoro nelle fabbriche, nelle officine, nelle miniere, e così via, e tale lavoro la abbrutisce. Interi rami dell'industria che fornivano lavoro a grandi masse di gente improvvisamente chiudono i battenti perché i modi di produzione cambiano o perché il valore dei loro prodotti crolla a causa di nuove invenzioni in altri paesi o per altre ragioni. Intere masse vengono così abbandonate a una miseria disperata. Si sviluppa il conflitto tra un'enorme ricchezza e un'enorme povertà incapace di migliorare la propria condizione. La ricchezza diviene... una potenza predominante. L'accumularsi delle ricchezze avviene in parte a caso, in parte attraverso il modo in cui avviene la distribuzione... I modi di acquisto si sviluppano in un sistema multilaterale che si ramifica in campi da cui le imprese minori non possono trarre profitto. L'estrema astrattezza del lavoro raggiunge i mestieri più individuali e continua sempre ad allargare la sua sfera. Questa ineguaglianza tra ricchezza e povertà, questa esigenza e questa necessità portano al completo smembramento della volontà, alla ribellione e all'odio interiori[19].

[19] *Jenenser Realphilosophie*, II, pp. 232-3.

Hegel ora, tuttavia, sottolinea l'aspetto positivo di questa avvilente realtà. « Questa necessità che rappresenta il rischio più completo per l'esistenza individuale è allo stesso tempo ciò che la protegge. Interviene il potere dello stato: esso deve controllare la situazione di modo che ogni particolare sfera [di vita] venga conservata, deve ricercare nuove soluzioni, aprire nuove vie di commercio in terre straniere, e così via... »[20]. Il « rischio » che domina nella società non è mero caso, ma lo stesso processo attraverso il quale l'insieme riproduce la sua esistenza come quella di ognuno dei suoi membri. Le relazioni di scambio del mercato forniscono la necessaria integrazione senza la quale gli individui isolati perirebbero nel conflitto provocato dalla concorrenza. Le terribili lotte che si sviluppano nella società basata sulla produzione della merce sono « migliori » di quelle tra individui e gruppi totalmente liberi da ogni freno, in quanto tali lotte si verificano a un livello più alto dello sviluppo storico e implicano un « reciproco riconoscimento » dei diritti individuali. Il « contratto » (*Vertrag*) afferma questo riconoscimento come una realtà sociale. Hegel considera il contratto uno dei fondamenti della società moderna. In realtà la società è un insieme di contratti tra individui[21]. (Vedremo tuttavia che più avanti egli si sforzerà in tutti i modi di restringere la validità dei contratti alla sfera della società civile —cioè ai rapporti economici e sociali— e a escludere la loro funzione tra Stati). Solo l'assicurazione che un rapporto o un'esecuzione sono resi certi da un contratto —e che il contratto rimarrà immutato in qualsiasi circostanza— rende degni di fiducia e razionali i rapporti e le azioni in una società basata sulla produzione della merce. « La mia parola deve essere mantenuta non per ragioni morali », ma perché la società presuppone che i suoi membri siano legati da obblighi reciproci. Io svolgo il

[20] *Ibid.*,
[21] *Ibid.*, pp. 218 e segg.

mio lavoro a condizione che un altro si comporti allo stesso modo[22]. Se non mantengo la mia parola, io infrango lo stesso contratto della società, e non danneggio solo una singola persona, ma la comunità. Io mi pongo al di fuori dell'insieme che solo può soddisfare i miei diritti di individuo. Pertanto, dice Hegel, « l'universale è la sostanza del contratto »[23]. I contratti non regolano solo i comportamenti individuali, ma anche l'organizzazione dell'insieme Il contratto considera gli individui liberi e uguali, e, allo stesso tempo, non nella loro contingente particolarità, ma ognuno nella sua « universalità » come parte omogenea del tutto. Questa identità del particolare e dell'universale non è naturalmente ancora realizzata. Le potenzialità dei singoli individui, come Hegel ha già detto precedentemente, sono assai lontane dall'essere mantenute integre nella società civile. Conseguentemente alla base di ogni contratto deve esserci la forza. La minaccia dell'uso della forza, e non il suo volontario riconoscimento, lega l'individuo al suo contratto. Il contratto dunque comporta la possibilità di violare il contratto e la rivolta dell'individuo contro la totalità[24]. Reato significa atto di rivolta, e la punizione è il meccanismo attraverso il quale la totalità ristabilisce il suo diritto nei confronti dell'individuo ribelle. Il riconoscimento della legge rappresenta lo stadio di integrazione in cui l'individuo si riconcilia con l'insieme La legge differisce dal contratto in quanto prende in considerazione « l'io dell'individuo nella sua esistenza e per quello che egli sa »[25]. L'individuo sa che egli può esistere solo in virtù della legge, non solo in quanto essa lo protegge, ma in quanto egli la vede rappresentare l'interesse comune, che, in ultima analisi, è la sola garanzia del suo sviluppo autonomo. Individui perfettamente

[22] *Ibid.*, pp. 219-20.
[23] *Ibid.*, p. 226.
[24] *Ibid.*, p. 221.
[25] *Ibid.*, p. 225.

liberi e indipendenti e tuttavia uniti in un interesse comune: questo è il vero concetto di legge. L'individuo ha fiducia di trovare « se stesso, la sua essenza » nella legge, e che la legge mantenga in vita e sostenga le sue potenzialità essenziali [26].

Una tale concezione presuppone uno Stato le cui leggi rappresentino realmente la libera volontà di individui associati, come se essi si fossero riuniti e avessero deciso qual era la migliore legislazione per il loro comune interesse. La legge non potrebbe esprimere altrimenti la volontà di ogni singolo e allo stesso tempo « la volontà generale ». Data la decisione presa in comune, la legge rappresenterebbe la vera identità dell'individuo con l'insieme. La concezione hegeliana di legge immagina una tale società: Hegel descrive una meta da raggiungere e non una situazione prevalente di fatto.

Lo iato tra ideale e reale, tuttavia, si restringe lentamente. Più l'atteggiamento di Hegel nei confronti della storia si fa realistico, più egli attribuisce al presente la grandezza dell'ideale futuro. Ma qualunque sia il risultato del conflitto di Hegel tra idealismo filosofico e realismo politico, la sua filosofia non può accettare nessuno Stato che non operi secondo la legge. Egli può accettare uno stato autoritario ma solo se la libertà degli individui vi prevale e l'autorità dello Stato aumenta la loro forza [27].

L'individuo può essere libero solo come essere politico. Hegel riprende così la concezione classica dei Greci secondo cui la *Polis* rappresenta la vera realtà dell'esistenza umana. Di conseguenza, il superamento finale degli antagonismi sociali non viene raggiunto nel regno della legge, ma nelle istituzioni politiche che danno corpo alla legge, cioè nello Stato propriamente detto. Qual è la forma di governo che meglio permette questo processo in cui la legge prende corpo e pertanto rappre-

[26] *Ibid.*, p. 248.
[27] Vedi più avanti, pp. (220) e segg.

senta la forma più alta di unità tra la parte e il tutto ?

Prima di dare risposta a questo problema, Hegel traccia un breve profilo delle origini dello Stato e dei ruoli storici della tirannia, della democrazia e della monarchia. Egli respinge la teoria del contratto sociale [28] in quanto asserisce che « la volontà generale » è operativa negli individui isolati prima che essi entrino a far parte dello stato. Contro la teoria del contratto sociale egli sottolinea che « la volontà generale » può sorgere solo da un lungo processo che culmina nel momento in cui gli antagonismi sociali si risolvono con lo stabilire determinate regole. La volontà generale è il risultato e non l'origine dello Stato; lo Stato trova le sue origini in una « forza esterna » che costringe gli individui contro la loro volontà. Così, « tutti gli Stati vengono fondati attraverso l'illustre potere di grandi uomini » [29]; e —aggiunge Hegel— « non attraverso la forza fisica ». I grandi fondatori dello Stato avevano nella loro personalità qualcosa della forza storica che costringe l'umanità a seguire il suo proprio corso e a progredire; queste personalità riflettono e portano in sé la più alta conoscenza e la più alta moralità della storia anche se, come individui, non ne sono coscienti, o persino se sono spinti alle loro azioni da tutt'altri motivi. L'idea che viene qui introdotta da Hegel, appare più avanti essere il *Weltgeist*.

La prima forma di Stato è necessariamente una tirannia. Le forme di Stato che Hegel ora descrive sono in ordine sia storico che normativo: la tirannia è la prima e la più bassa, la monarchia ereditaria è invece l'ultima e la più alta [30]. Di nuovo, il principio attraverso il quale lo Stato viene valutato consiste nel successo che esso ha nel creare un'effettiva integrazione degli individui nell'insieme. La tirannia integra in sé gli individui

[28] *Jenenser Realphilosophie*, II, pp. 245-6.
[29] *Ibid.*, p. 246.
[30] *Ibid.*, pp. 246-53.

negandoli. Essa tuttavia raggiunge un risultato positivo: crea una disciplina e insegna loro a obbedire. L'obbedire alla persona che stabilisce le regole serve di preparazione all'obbedire alla legge. « Il popolo abbatte la tirannia perché è abbietta, detestabile e così via; il vero perché, tuttavia, è che è diventata superflua »[31]. La tirannia cessa di essere storicamente necessaria una volta stabilita la disciplina. A questo punto essa è sostituita dal regno della legge, cioè dalla democrazia.

La democrazia rappresenta un'identità reale tra l'individuo e la totalità; il governo forma un tutt'uno con gli individui, e la loro volontà esprime l'interesse della totalità. L'individuo mira a raggiungere il suo interesse particolare, quindi è un « borghese »; ma egli si occupa anche delle esigenze e dei compiti della totalità, e quindi è un « cittadino »[32].

Hegel descrive la democrazia facendo riferimento alla città-stato greca. In essa, l'unità tra la volontà individuale e la volontà generale era ancora fortuita. L'individuo doveva sottomettersi alla maggioranza, che era a sua volta accidentale. Una tale democrazia, dunque, non poteva rappresentare l'unità finale tra l'individuo e la totalità. « La bella e felice libertà dei Greci » integrava gli individui solo in un'unità « immediata », basata sulla natura e sul sentimento piuttosto che sulla cosciente organizzazione intellettuale e morale della società. L'uomo doveva giungere a una più alta forma di Stato, a una forma di stato in cui l'individuo si unisce liberamente e coscientemente con altri individui in una comunità che, a sua volta, gli permette di conservare la sua vera essenza.

Il miglior custode di una tale unità è, secondo Hegel, la monarchia ereditaria. La persona del monarca rappresenta la totalità elevata al di là di ogni interesse particolare; monarca per nascita, egli governa, per così

[31] *Ibid.*, pp. 247-8.
[32] *Ibid.*, p. 249.

dire, « per natura », al di là degli antagonismi della società. Egli è dunque il « punto » più saldo e durevole nel movimento della totalità[33]. L'« opinione pubblica » è il legame che unisce le singole vite e controlla il loro corso. Lo Stato non è né un'unità imposta né un'unità naturale, ma un'organizzazione razionale della società nelle sue varie parti. In ogni singola parte l'individuo si dedica alla sua particolare attività e tuttavia serve la comunità. Ogni singola parte ha una sua posizione particolare, una sua coscienza e una sua moralità, ma le parti sfociano tutte nell'universale, cioè nei funzionari dello Stato che non si dedicano a nulla tranne che all'interesse generale. I funzionari vengono eletti, e ogni « sfera [città, circoscrizione, ecc.] amministra i suoi affari particolari »[34].

Più importanti di questi particolari sono tuttavia i seguenti problemi: Che qualità possiede la monarchia ereditaria che giustifichino il suo posto d'onore nella Filosofia dello Spirito? Come realizza questa forma di stato i princìpi che guidarono alla costruzione di tale filosofia? Hegel considerava la monarchia ereditaria come lo Stato cristiano per eccellenza, o, più esattamente, lo Stato cristiano istituito con la Riforma tedesca. Secondo lui questo Stato rappresentava la realizzazione del principio della libertà cristiana, che proclamava la libertà della coscienza interiore dell'uomo e la sua uguaglianza dinnanzi a Dio. Hegel pensava che senza questa libertà interiore la libertà esterna che la democrazia doveva stabilire e proteggere non aveva nessun valore. Nella sua mente la Riforma tedesca rappresentava la grande svolta della storia giunta con la dichiarazione che l'individuo era realmente libero solo quando diveniva cosciente della sua inalienabile autonomia[35]. Il Protestantesimo aveva confermato questa coscienza e mostrato

[33] *Ibid.*, p. 250.
[34] *Ibid.*, p. 251.
[35] *Ibid.*, p. 251.

che la libertà cristiana implicava, nella sfera della realtà sociale, la sottomissione e l'obbedienza alla gerarchia divina dello Stato. Tratteremo di questo argomento più avanti, a proposito della *Filosofia del Diritto.*

Un problema non ancora risolto condiziona tuttavia l'intera struttura del sistema hegeliano. Il mondo storico, in quanto costituito, organizzato e formato dall'attività cosciente dei soggetti pensanti, appartiene al mondo dello spirito. Ma lo spirito si realizza totalmente ed esiste nella sua vera forma solo quando si dedica alla sua propria attività, cioè all'arte, alla religione e alla filosofia. Questi aspetti della cultura sono dunque l'ultima realtà, il regno della verità più completa. E questa è esattamente la convinzione di Hegel: lo spirito assoluto vive solo nell'arte, nella religione e nella filosofia. Il contenuto dell'arte, della religione e della filosofia è sempre lo stesso, in forme diverse: l'arte apprende la verità attraverso la pura intuizione (*Anschauung*), in modo tangibile e pertanto limitato; la religione la percepisce libera da tale limitazione, ma solo come pura « asserzione » di fede; la filosofia la comprende attraverso la conoscenza e la possiede come sua proprietà inalienabile. D'altra parte queste sfere della cultura esistono solo nello sviluppo storico dell'umanità, e lo Stato rappresenta lo stadio finale di questo sviluppo. Qual è dunque il rapporto tra lo Stato e il regno dello spirito assoluto? Lo stato esercita il suo potere condizionante sull'arte, la religione e la filosofia, o piuttosto è da esse limitato?

Tale problema è stato discusso frequentemente. È stato sottolineato che l'atteggiamento di Hegel subì diversi mutamenti, che egli fu dapprima incline a elevare lo Stato al di sopra delle sfere della cultura e poi cercò di coordinarlo con esse e persino di sottometterlo a esse, per tornare infine alla posizione originaria che asseriva il predominio dello Stato. Nelle affermazioni di Hegel circa questo problema vi sono evidenti contraddizioni anche nell'ambito di uno stesso periodo filosofico. Nella

seconda *Jenenser Realphilosophie* egli dichiara che lo spirito assoluto « è dapprima la vita di una nazione in generale; tuttavia lo spirito deve liberarsi da questa vita »[36]. Hegel dice inoltre che con l'arte, la religione e la filosofia, « lo spirito libero e assoluto... crea un mondo diverso in cui esso ha la sua propria forma, in cui l'opera è compiuta e lo spirito raggiunge l'intuizione di se stesso come se stesso »[37]. In opposizione a queste affermazioni, Hegel dice nella sua discussione sul rapporto tra religione e Stato che « il governo sta al di sopra di tutto: esso è lo spirito che conosce se stesso come essenza e realtà universale... »[38]. Inoltre, egli definisce lo Stato « la realtà del regno celeste... Lo Stato è lo spirito della realtà; qualsiasi cosa sorga nell'ambito dello Stato deve conformarsi a esso »[39]. Il significato di queste contraddizioni e la loro possibile soluzione divengono chiari solo attraverso la comprensione del ruolo essenziale della storia nel sistema hegeliano. Ci limiteremo qui a una spiegazione solo preliminare di tale problema.

Già il primo sistema di Hegel rivela i tratti essenziali della sua filosofia, e soprattutto mette in evidenza il fatto che il vero essere è l'universale. Abbiamo indicato nella nostra introduzione le radici storico-sociali di questo « universalismo », mostrando che esso trovava il suo fondamento nella mancanza di una « comunità » nella società individualistica. Hegel rimase fedele all'eredità del diciottesimo secolo e incorporò gli ideali di questo secolo nell'intima struttura della sua filosofia. Egli insistette che « veramente universale » era solo una comunità che salvaguardasse e realizzasse le esigenze dell'individuo. La sua dialettica potrebbe essere interpretata come il tentativo filosofico di riconciliare i suoi ideali con una realtà sociale che li respingeva. Hegel

[36] *Ibid.*, p. 253.
[37] *Ibid.*, p. 263.
[38] *Ibid.*, p. 267.
[39] *Ibid.*, p. 270.

riconosceva le grandi ondate di progresso che l'ordine sociale prevalente genera necessariamente: lo sviluppo sia materiale che culturale; il superamento delle antiquate relazioni autoritarie che impedivano il progredire dell'umanità, e l'emancipazione dell'individuo così che questi potesse essere il libero soggetto della sua vita. Quando Hegel affermò che ogni « unità immediata » (che non implica un'opposizione tra le sue parti componenti) è nei riguardi delle possibilità di sviluppo umano, inferiore all'unità prodotta dall'integrarsi di antagonismi reali, egli aveva in mente la società del suo tempo. La riconciliazione tra individuo e universale sembrava impossibile senza il pieno sviluppo degli antagonismi che spingevano le prevalenti forme di vita verso il punto in cui esse contraddicevano apertamente il loro contenuto. Hegel ha descritto questo processo nel suo quadro della società moderna.

Le condizioni della società moderna sono l'esempio più evidente della dialettica della storia. Non vi è alcun dubbio che tali condizioni, per quanto possano essere giustificate sul piano della necessità economica, contraddicono l'ideale della libertà. Le più alte possibilità dell'uomo consistono nell'unione razionale di liberi individui, cioè nell'universale, e non in immobili particolarità. L'individuo può sperare di realizzare se stesso solo come libero membro di una vera comunità.

La continua ricerca di una tale comunità nell'ossessionante terrore di una società anarchica è alla base dell'insistenza di Hegel sull'intrinseca connessione tra verità e universalità. Egli pensava di essere giunto a una soluzione quando definì la vera universalità come la conclusione del processo dialettico e l'ultima realtà. Molto spesso il concreto significato sociale del concetto di universalità emerge dalle formulazioni filosofiche e viene chiaramente in luce l'immagine di individui liberi uniti in un interesse comune. Riportiamo qui il famoso passo dell'*Estetica*:

> La vera indipendenza consiste solo nell'unione e nell'interpenetrarsi dell'individualità e dell'universalità. L'universale acquista attraverso l'individuale la sua esistenza concreta, e la soggettività dell'individuale e del particolare scopre nell'universale l'inattaccabile base e la forma più autentica della sua realtà...
>
> Nello [stato] ideale, è proprio l'individualità particolare che dovrebbe mantenersi in inseparabile armonia con la totalità autosufficiente, e quando la libertà e l'indipendenza della soggettività possano coincidere totalmente con l'Ideale, il mondo esterno di condizioni e relazioni non dovrebbe possedere alcuna essenziale oggettività indipendente dal soggetto e dall'individuo [40].

La *Filosofia dello Spirito*, e in realtà tutto il sistema hegeliano nel suo complesso, è una descrizione del processo in cui « l'individuale diventa universale » e ha luogo la « costruzione dell'universalità ».

[40] *The Philosophy of Fine Arts*, trad. inglese di F. P. R. Osmaston, George Bell and Sons, Londra, 1920, vol. I, pp. 243 e segg.

CAPITOLO QUARTO

LA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO (1807)

Hegel scrisse la *Fenomenologia dello Spirito* nel 1806 a Jena mentre le truppe napoleoniche si avvicinavano alla città. Egli finì tale opera mentre la battaglia di Jena segnava il fato della Prussia e metteva l'erede della Rivoluzione francese al trono dei residui ormai senza potere del vecchio Reich tedesco. La sensazione che era appena iniziata una nuova epoca nella storia del mondo influenza in modo decisivo tutto il libro di Hegel; condiziona il suo primo giudizio filosofico sulla storia e deduce dalla Rivoluzione francese, che ora viene a rappresentare la svolta decisiva verso la verità sia storica che filosofica, le conclusioni finali.

Hegel vide che il risultato della Rivoluzione francese non fu la realizzazione della libertà, ma lo stabilirsi di un nuovo dispotismo. Tuttavia egli interpretò il corso e il risultato della rivoluzione non come un fatto storico accidentale, ma come uno sviluppo necessario. Il processo di emancipazione dell'individuo fintanto che è portato innanzi da singoli individui *contro* lo Stato, e non dallo Stato stesso, conduce necessariamente al terrore e alla distruzione. Solo lo Stato può provvedere all'emancipazione dell'individuo, sebbene non possa raggiungere la *perfetta* verità e la *perfetta* libertà. Queste ultime si possono trovare solo nel regno dello spirito, nella moralità, nella religione e nella filosofia. Abbiamo già accennato a questa sfera concepita come realizzazione della verità e della libertà a proposito della prima *Filosofia dello Spirito* di Hegel. In tale opera, tuttavia, la verità e la libertà erano fondate su un adeguato ordine dello stato e rimanevano in intrinseco rapporto con tale ordine. Questo rapporto è quasi dimenticato nella *Fenomenologia dello Spirito*. Lo Stato cessa ora di comprendere e abbracciare tutto in sé. La libertà e la ragione

divengono attività dello spirito assoluto, non richiedono come pre-condizione un determinato ordine sociale e politico, ma sono compatibili con la forma di stato già esistente.

Si può pensare che l'esperienza di Hegel circa il crollo delle idee liberali nella storia del suo tempo abbiano condotto Hegel a rifugiarsi nello spirito assoluto, e che per amore della filosofia abbia preferito la riconciliazione con il sistema dominante alle terribili circostanze di una nuova ribellione. La riconciliazione che si verifica ora tra idealismo filosofico e la società com'è di fatto, non si annuncia tanto come un mutamento nel sistema hegeliano come tale, ma come un mutamento nella considerazione e nella funzione della dialettica. Nei periodi precedenti la dialettica considerava l'effettivo processo della storia piuttosto che il risultato finale di tale processo. La forma incompleta e schematica della *Filosofia dello Spirito* del periodo jenese rafforzava l'impressione che poteva ancora accadere qualcosa di nuovo nello spirito, e che il suo sviluppo era ancora lontano dalla conclusione. Inoltre, il sistema jenese elaborò la dialettica nel concreto processo del lavoro e dell'integrazione sociale. Nella *Fenomenologia dello Spirito* questi concreti antagonismi vengono livellati e messi in reciproca armonia. La frase « il mondo diventa spirito » viene a significare non solo che il mondo nella sua totalità diventa la giusta sede in cui si devono realizzare i piani dell'umanità, ma anche che il mondo di per se stesso rivela un continuo progresso verso l'assoluta verità, che allo spirito non può accadere nulla di nuovo, oppure che ogni cosa che accade allo spirito alla fine contribuisce al suo progresso. Vi sono naturalmente errori e sconfitte; il progresso non si attua certo in linea retta, ma attraverso l'intrecciarsi di infiniti conflitti. La negatività, come vedremo, rimane la fonte e forza di base del movimento. Ogni errore e ogni regresso, tuttavia, possiedono una loro positività e una loro verità. Ogni conflitto implica la sua soluzione. Il

mutamento nel punto di vista di Hegel diventa manifesto nell'incrollabile certezza con cui egli stabilisce la fine del processo. Lo spirito, nonostante ogni deviazione ed errore, nonostante ogni avversità e offesa, raggiungerà il suo fine, o, piuttosto, lo ha raggiunto nel sistema sociale dominante. La negatività sembra essere uno stadio *sicuro* dello sviluppo dello spirito anzi che la forza che lo spinge innanzi; l'opposizione nella dialettica appare un gioco premeditato piuttosto che una lotta per la vita o per la morte.

Hegel concepì la *Fenomenologia dello Spirito* come introduzione al suo sistema filosofico. Durante il compimento dell'opera egli tuttavia mutò il suo piano originario. Sapendo che non avrebbe potuto pubblicare il resto del suo sistema in un prossimo futuro, egli incorporò gran parte del suo sistema in questa introduzione. Le enormi difficoltà che il libro presenta sono in gran parte dovute a questo modo di procedere.

Come volume introduttivo, l'opera intende guidare l'intelletto umano dal regno delle esperienze quotidiane a quello della vera conoscenza filosofica, alla verità assoluta. Questa verità è la stessa di cui Hegel aveva già detto nel sistema jenese, e consiste cioè nella conoscenza e nel processo del mondo come spirito.

Il mondo in realtà non è come appare, ma come esso viene compreso dalla filosofia. Hegel comincia con il considerare l'esperienza della coscienza comune nella vita di tutti i giorni. Egli indica che questo tipo di esperienza, come ogni altro, contiene elementi che compromettono la fiducia nella sua capacità di comprendere « il reale », e costringono quindi a procedere alla ricerca di più alti tipi di comprensione. Il progresso verso questi più alti tipi di comprensione consiste dunque in un processo interno all'esperienza, non è prodotto dall'esterno. Se l'uomo farà molta attenzione ai risultati della sua esperienza, egli abbandonerà un tipo di conoscenza per procedere verso un altro tipo, passerà dalla

certezza dei sensi all'intuizione, dall'intuizione all'intelletto, dall'intelletto alla certezza di sé, finché raggiungerà la verità della ragione.

La *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel presenta dunque la storia immanente dell'esperienza umana. Non certo l'esperienza del senso comune, ma un'esperienza la cui sicurezza è già scossa e che è invasa dal sentimento di non possedere tutta la verità. Si tratta di un'esperienza già in cammino verso la vera conoscenza. Il lettore che vuole comprendere le varie parti dell'opera deve già soffermarsi sul « principio della filosofia ». Il « Noi » che nell'opera compare tanto spesso non si riferisce all'uomo comune, ma ai filosofi.

Il fattore che determina il corso di questa esperienza è il mutare del rapporto tra la coscienza e i suoi oggetti. Se il soggetto che pensa in termini filosofici si apre ai suoi oggetti e si lascia guidare dal loro significato, vedrà che tali oggetti subiscono un mutamento che altera la loro forma così come il loro rapporto con il soggetto. All'inizio dell'esperienza gli oggetti sembrano entità stabili, indipendenti dalla coscienza; soggetto e oggetto sembrano essere estranei l'uno all'altro. Il progresso della conoscenza rivela tuttavia che essi non possono sussistere isolati l'uno dall'altro. Diviene infatti chiaro che l'oggetto riceve la sua oggettività dal soggetto. « Il reale » che la coscienza detiene di fatto nell'infinito processo di sensazioni e percezioni, è un universale che non può essere ridotto a elementi oggettivi indipendenti dal soggetto (per esempio, *qualità*, *cosa*, *forza*, *leggi*). In altri termini l'oggetto reale è costituito dall'attività (intellettuale) del soggetto; esso in un certo senso « appartiene » al soggetto. Quest'ultimo scopre di stare « alla base » degli oggetti e che il mondo diventa reale solo in virtù della forza comprensiva della coscienza.

Tutto ciò, comunque, non è che una riaffermazione dell'idealismo trascendentale, o, come dice Hegel, costituisce una verità solo « per noi », soggetti che pensano

in termini filosofici, e non ancora una verità manifesta nel mondo oggettivo. Hegel prosegue: egli dice che la coscienza di sé deve ancora dimostrare di essere la vera *realtà*; essa deve trasformare di fatto il mondo nella sua libera realizzazione. A proposito di tale compito Hegel dichiara che il soggetto è « assoluta negatività », il che significa che esso ha il potere di negare ogni condizione data e di compiere l'opera cosciente che gli è propria. Non si tratta di un'attività epistemologica e non può essere attuata solo nell'ambito del processo conoscitivo, poiché tale processo non può essere separato dalla lotta storica tra l'uomo e il suo mondo, lotta che è essa stessa parte costitutiva del cammino verso la verità e della verità stessa. Per riconoscere se stesso come la sola realtà, il soggetto deve rendere il mondo una sua creazione. Il processo della conoscenza diventa il processo della storia.

Abbiamo già raggiunto questa conclusione della *Filosofia dello Spirito* del periodo jenese. L'autocoscienza comporta la lotta per la vita o per la morte tra individui. Di qui in avanti Hegel collega il processo epistemologico della coscienza di sé (dalla certezza dei sensi alla ragione) con il processo storico dell'umanità dalla schiavitù alla libertà. I « modi o [le] forme [*Gestalten*] della coscienza » [1] appaiono simultaneamente come realtà storiche oggettive, « stati del mondo » (Weltzustände). La costante transizione dalla filosofia all'analisi storica —che è stata spesso criticata come confusione, o un'interpretazione della storia arbitrariamente metafisica— ha l'intento di verificare e dimostrare il carattere storico dei fondamentali concetti filosofici. Essi infatti comprendono e manifestano effettivi stadi storici nello sviluppo dell'umanità. Ogni forma di coscienza che appare nell'immanente processo della conoscenza rappresenta in forma cristallizzata la vita di un determinato

[1] *Phenomenology of Mind*, trad. inglese di J. B. Baillie, Londra (The Macmillan Company, New York), 1910, vol. I, p. 34.

momento storico. Il processo conduce dalla città-stato greca alla Rivoluzione francese.

Hegel descrive la Rivoluzione francese come l'emergere di una libertà « che si autodistrugge » in quanto la coscienza che si sforza qui di mutare il mondo per renderlo in accordo con i suoi interessi soggettivi non aveva ancora trovato la sua verità. In altri termini, l'uomo non aveva ancora scoperto il suo vero interesse, non si era posto liberamente sotto le leggi che assicuravano la sua libertà insieme con quella della totalità. Il nuovo stato creato dalla Rivoluzione, dice Hegel, ha solo alterato la forma esterna del mondo oggettivo rendendolo un mezzo ai fini del soggetto, ma non ha raggiunto l'*essenziale* libertà del soggetto.

Tale raggiungimento ha luogo con il passaggio dall'era della Rivoluzione francese a quella della cultura idealistica tedesca. La realizzazione della vera libertà si trasferisce così dal piano della storia al regno interiore dello spirito. Hegel scrive: « l'assoluta libertà lascia la sfera della realtà in cui si autodistrugge [cioè il periodo storico della Rivoluzione francese] e passa in un altro regno: quello dello spirito autocosciente. Qui la libertà è da considerarsi vera fintanto che non è reale... » [2]. Questo nuovo regno era stato una scoperta dell'idealismo etico di Kant. In esso l'individuo autonomo impone a se stesso il dovere incondizionato di obbedire alle leggi universali a cui egli si sottomette di sua propria volontà. Hegel, tuttavia, non considerò questo « regno » la meta finale della ragione. Il conflitto che si sviluppò dalla riconciliazione kantiana tra l'individuale e l'universale, un conflitto tra i princìpi del dovere e il desiderio di felicità, forzava l'individuo a cercare la verità in altre soluzioni. Hegel infatti la cerca nell'arte e nella religione e infine la trova nella « conoscenza assoluta » della filosofia dialettica. In essa ogni opposizione tra la coscienza e il suo oggetto è superata; il soggetto possiede e cono-

[2] *Ibid.*, p. 604.

sce il mondo come realtà sua propria, come ragione.

La *Fenomenologia dello Spirito* conduce così alla *Logica*. Quest'ultima svela la struttura dell'universo non nelle mutevoli forme che essa ha per la conoscenza non ancora assoluta, ma nella sua vera essenza. Essa presenta « la verità nella sua vera forma » [3]. Proprio come l'esperienza con cui cominciava la *Fenomenologia* non era la comune esperienza di tutti i giorni, la conoscenza a cui essa conduce non consiste nella filosofia tradizionale, ma in una filosofia che ha assorbito la verità di tutte le precedenti filosofie e con essa tutta l'esperienza che l'umanità ha accumulato nel corso del suo lungo cammino verso la verità: si tratta di una filosofia di un'umanità autocosciente che asserisce il suo diritto al dominio sugli uomini e sulle cose e a trasformare il mondo in accordo a tale filosofia, una filosofia che rappresenta i più alti ideali della moderna società individualistica.

Dopo questo breve e preliminare sguardo sull'ampia prospettiva della *Fenomenologia dello Spirito*, ci dedicheremo ora alla discussione dei suoi principali concetti in termini più particolareggiati.

La Prefazione alla *Fenomenologia* è una tra le più grandi imprese filosofiche di tutti i tempi, costituendo niente di meno che un tentativo di restaurare la filosofia come la forma più alta della conoscenza umana: come « la Scienza ». Ci limiteremo qui ai punti più importanti.

Hegel comincia con un'analisi critica delle correnti filosofiche del diciottesimo secolo, e sviluppa poi il suo concetto di filosofia e di verità filosofica. La conoscenza trova la sua origine nell'intuizione che l'essenza e l'esistenza siano distinte nei vari processi conoscitivi. Gli oggetti che la conoscenza apprende nell'esperienza immediata non riescono a soddisfarla in quanto sono accidentali e incompleti, così che essa si volge a cercare

[3] *Ibid.*, p. 35.

la verità *nel concetto* degli oggetti, convinta che il vero concetto non è una forma intellettuale meramente soggettiva, ma l'essenza *delle cose*. Questo, tuttavia, è solo il primo passo compiuto dalla conoscenza. Il suo sforzo maggiore consiste nel descrivere ed esporre il rapporto tra essenza ed esistenza, tra la verità insita nel concetto e l'effettivo stato in cui le cose esistono.

Le varie scienze differiscono l'una dall'altra a seconda del modo in cui gli oggetti di cui esse trattano sono messi in relazione con la loro verità. Ciò può sembrare confuso se non si tiene in mente che per Hegel verità significa una forma di *esistenza* così come di conoscenza, e che, di conseguenza, il rapporto tra un essere determinato e la sua verità è un rapporto oggettivo intrinseco alle cose. Hegel dà un esempio di questa sua concezione contrapponendo la conoscenza matematica alla conoscenza filosofica. L'essenza o la « natura » del triangolo rettangolo consiste nel fatto che i suoi lati sono in rapporto l'uno con l'altro secondo quanto afferma il teorema di Pitagora; tuttavia questa verità è « esterna » al triangolo. La prova del teorema consiste in un processo portato innanzi solo dal soggetto conoscente... « il triangolo viene scomposto in parti, e le sue parti vengono ricomposte in altre figure la cui costruzione dà luogo al triangolo » [4]. La necessità di questa costruzione non sorge dalla natura o dal concetto del triangolo. « Il processo della prova matematica non appartiene all'oggetto; è una funzione che ha luogo al di fuori dell'oggetto di cui si tratta. La natura del triangolo rettangolo non si scompone in fattori così come avviene nella costruzione matematica necessaria per provare il teorema che espone il rapporto esistente tra le parti del triangolo. L'intero processo che conduce al risultato è un problema di conoscenza, la quale conoscenza considera l'oggetto nel modo che le è proprio » [5].

[4] *Ibid.*, p. 40.
[5] *Ibid.*, p. 39.

In altri termini, la verità circa gli oggetti matematici esiste al di fuori degli oggetti stessi, nel soggetto conoscente. Tali oggetti sono dunque, in termini rigorosi, entità « esterne » non vere e non essenziali.

Gli oggetti della filosofia, invece, sono in rapporto intrinseco con la loro verità. Per esempio, il principio secondo cui « la natura dell'uomo esige la libertà e la libertà è una forma della ragione »; non è una verità imposta all'uomo da un'arbitraria teoria filosofica, ma si può provare che si tratta dell'intrinseco fine dell'uomo, della sua vera realtà. La prova non viene dedotta da un processo conoscitivo esteriore, ma dalla storia dell'uomo. In filosofia il rapporto tra un oggetto e la sua verità è un fatto reale (*Geschehen*). Per tornare all'esempio di prima, l'uomo scopre che *non* è libero, che è diviso dalla sua verità e conduce un'esistenza basata sul caso e non vera. La libertà è qualcosa che egli deve conquistare svincolandosi dalla sua servitù, ed egli la conquista quando infine giunge a conoscere le sue vere possibilità. La libertà presuppone le condizioni che la rendono possibile, cioè il dominio cosciente e razionale del mondo. La storia dell'umanità che noi conosciamo prova la verità di questa conclusione. Il concetto dell'uomo è la sua storia così come essa viene compresa dalla filosofia. Pertanto l'essenza e l'esistenza in filosofia sono in effettiva interrelazione, e il processo attraverso cui si prova la verità è in rapporto con lo stesso oggetto esistente. L'essenza sorge nel processo dell'esistenza, e, inversamente, il processo dell'esistenza è un « ritorno » all'essenza [6].

La conoscenza filosofica mira solo all'« essenziale », che ha un'influenza costitutiva sul destino dell'uomo e del mondo. Il solo oggetto della filosofia è il mondo nella sua vera forma, il mondo come ragione. La ragione, a sua volta, diviene se stessa solo attraverso lo sviluppo dell'umanità. La verità filosofica, pertanto, è in rapporto

[6] *Ibid.*, p. 39.

ben definito con l'esistenza dell'uomo, ne costituisce l'intimo stimolo e la meta. Questo, in ultima analisi, è il significato dell'affermazione secondo cui la verità è immanente all'oggetto della filosofia. La verità forma la stessa esistenza dell'oggetto, e non è, come in matematica, indifferente a esso. Esistere nella verità è una questione di vita (o di morte), e il cammino verso la verità non è solo un processo epistemologico, ma anche un processo storico.

Questo rapporto tra verità ed esistenza caratterizza il metodo filosofico. Una verità matematica può limitarsi a una unica proposizione: tale proposizione è vera e il suo opposto è errato. In filosofia la verità è un processo della realtà che non può essere chiuso in una proposizione. « Non l'astratto o il non reale, ma il reale, ciò che si pone da sé e ha una sua vita in sé, l'esistenza nel suo vero concetto, costituiscono l'elemento e il contenuto della filosofia. Essa è il processo che crea nel suo corso i suoi propri momenti, e passa attraverso di essi; l'insieme di questo movimento costituisce il suo effettivo contenuto e la sua verità » [7]. Nessuna singola proposizione può afferrare questo processo: per esempio la proposizione la quale dice che « La natura dell'uomo è la libertà nella ragione », se considerata di per se stessa, non è vera. In essa, infatti, sono omessi tutti i fattori che formano il significato della libertà e della ragione e che sono riuniti in tutto il movimento storico verso la libertà e la ragione. Inoltre la proposizione è falsa in quanto la libertà e la ragione possono apparire solo come il risultato di questo processo storico. Il superamento della schiavitù e dell'irrazionalità, e quindi la schiavitù e l'irrazionalità stesse, sono parti essenziali della verità. La falsità qui è tanto necessaria e reale quanto la verità. La falsità deve essere concepita come la « forma errata » o non vera dell'oggetto reale: tale oggetto nella sua esistenza non vera; il falso costituisce « l'*alterità*, l'aspetto

[7] *Ibid.*, pp. 43-4.

negativo della sostanza »[8], ma ciò nonostante è una parte di essa e quindi è costitutiva della sua verità.

Il metodo dialettico si adegua a questa struttura dell'oggetto filosofico e cerca di ricostruire e seguire il suo vero movimento. Un sistema filosofico è vero solo se comprende l'aspetto negativo del positivo e riproduce il processo del divenire errore per poi tornare alla verità. Come sistema di questo genere, la dialettica è il vero metodo della filosofia. Esso dimostra che l'oggetto di cui tratta esiste in uno stato di « negatività » di cui l'oggetto stesso, attraverso le sollecitazioni della sua esistenza, si libera nel processo in cui riconquista la sua verità.

Se dunque in filosofia nessuna singola proposizione considerata separatamente è vera, in che senso è vero il sistema nel suo insieme? Il sistema dialettico altera la struttura e il significato della proposizione e ne fa qualcosa di molto diverso dalla proposizione della logica tradizionale. Quest'ultima, che Hegel chiama « la logica del senso comune », intendendo tuttavia anche la logica del metodo scientifico tradizionale, considera le proposizioni formate di un soggetto, che serve di base fissa e stabile, e di un predicato annesso al soggetto. I predicati sono le proprietà accidentali, o, nella terminologia hegeliana, « determinazioni » di una sostanza più o meno stabile.

In contrasto con questa idea della proposizione, Hegel sostiene il « giudizio speculativo in filosofia »[9]. Il giudizio speculativo non ha un soggetto stabile e passivo. Il soggetto è attivo e si sviluppa nei suoi predicati. I predicati costituiscono le varie forme dell'esistenza del soggetto. Oppure, in termini in qualche modo diversi, accade che il soggetto si « sottomette » (*geht zu Grunde*) al predicato, ritorna al predicato. Il giudizio speculativo scuote così « la solida base » della proposizione tradi-

[8] *Ibid.*, p. 36.
[9] *Ibid.*, p. 61.

zionale « alle sue fondamenta, e il solo oggetto è proprio questo movimento del soggetto »[10]. Per esempio, la proposizione « Dio è », considerata come un giudizio speculativo, non significa che il soggetto, Dio, « possegga » o « regga » il predicato « è » tra molti altri predicati, ma che il soggetto, Dio, diventa « Essere ». « Essere » è qui « non predicato ma l'essenziale natura » di Dio. Il soggetto Dio, « una volta che la proposizione era stata pronunciata, sembrava cessare di essere ciò che Egli è, diventava cioè un soggetto definito », cessava di divenire il predicato[11]. Mentre il giudizio tradizionale e la proposizione tradizionale implicano una chiara distinzione tra soggetto e predicato, il giudizio speculativo sovverte e distrugge « la natura del giudizio o la proposizione in generale ». Si nota particolarmente qui il colpo decisivo contro la tradizionale logica formale. Il soggetto diventa il predicato senza divenire allo stesso tempo identico a esso. Il processo non può essere espresso adeguatamente in una singola proposizione; « la proposizione così come essa appare non è che una vuota forma »[12]. La sede della verità non è la proposizione, ma il sistema dinamico dei giudizi speculativi in cui ogni singolo giudizio deve essere connesso agli altri così che solo l'intero processo rappresenta la verità.

La logica tradizionale e il concetto tradizionale di verità sono « scossi alle fondamenta » non per dogma filosofico ma in seguito alla penetrazione nella dinamica della realtà. Il giudizio speculativo ha per contenuto l'oggettivo processo della realtà nella sua essenziale « forma compresa », non nella sua apparenza. In questo senso fondamentale il passaggio di Hegel dalla logica tradizionale alla logica materiale segna il primo passo verso l'unificazione di teoria e prassi. La sua protesta contro la « verità » definita e formale della logica tradizionale

[10] *Ibid.*, p. 59.
[11] *Ibid.*, p. 61.
[12] *Ibid.*, p. 65.

era in effetti una protesta contro la separazione della verità e delle sue forme dai processi concreti; una protesta contro il togliere alla verità ogni diretta influenza e guida sulla realtà.

In Germania, la filosofia idealista sosteneva il diritto della teoria a servire da guida alla prassi, poiché la filosofia idealista rappresentava la forma più avanzata di coscienza che allora dominava, e l'idea di un mondo permeato di libertà e di ragione non aveva rifugio più sicuro di quello offerto da questa remota sfera della cultura. Il successivo sviluppo del pensiero europeo non può essere compreso prescindendo dalle sue origini idealistiche.

Una completa analisi della *Fenomenologia dello Spirito* richiederebbe più di un volume. Possiamo comunque omettere questa analisi in quanto le ultime parti dell'opera trattano di problemi che abbiamo già esposti nella discussione del sistema jenese. Limiteremo dunque la nostra interpretazione alle prime parti che elaborano il metodo dialettico in modo molto particolareggiato e definiscono lo schema di tutta l'opera [13].

La conoscenza inizia quando la filosofia svaluta l'esperienza della vita di tutti i giorni. L'analisi di questa esperienza costituisce il punto di partenza della ricerca della verità. L'oggetto dell'esperienza è dapprima dato attraverso i sensi e assume la forma della conoscenza dei sensi o certezza dei sensi (*sinnliche Gewissheit*). La caratteristica di questo tipo di esperienza consiste nel fatto che il suo soggetto così come il suo oggetto appaiono sempre «individuati»: qui e ora. Io vedo questa casa, qui, in questo particolare luogo e in questo particolare momento. Questa casa è considerata «reale» e sembra esistere di *per sé*. L'Io che la vede sembra non essere essenziale, «può esserci come non esserci», e «conosce l'oggetto solo in quanto l'oggetto esiste» [14].

[13] Cfr. l'eccellente analisi di J. Loewenberg nei suoi due articoli sulla Fenomenologia dello Spirito, in «Mind», voll. XLIII e XLIV, 1934-5.
[14] *Ibid.*, p. 92.

Ma se andiamo un po' più a fondo nella nostra analisi, vediamo che questa esperienza, ciò che la certezza dei sensi considera come l'elemento invariabile nel flusso delle impressioni, non è l'oggetto, la casa, ma il Qui e Ora. Se volto la testa da un'altra parte la casa scompare e appaiono altri oggetti, che, se mi volto ancora, scompaiono anch'essi. Per determinare e definire l'effettivo contenuto della certezza dei sensi io devo fare riferimento ai Qui e Ora come gli unici elementi che rimangono permanenti nel continuo mutare dei dati oggettivi. Che cos'è il Qui e Ora? Il *Qui* è una casa, ma è anche non una casa, ma un albero, una strada, un uomo, e così via. Ora è giorno, ma un po' più tardi sarà notte, poi mattino, e così via. L'ora rimane identico attraverso le differenze del giorno, della notte, del mattino. Inoltre, è Ora in quanto non è né giorno, né notte, né alcun altro momento temporale. In altri termini, l'Ora esiste come qualcosa di negativo: il suo essere è un non-essere. Lo stesso discorso è valido per il Qui. Il Qui non è né l'albero, né la casa, né la strada, ma ciò che «è e rimane nello scomparire della casa, dell'albero, e così via, ed è indifferentemente casa, albero, ecc. »[15]. Vale a dire che l'Ora e il Qui sono qualcosa di *Universale*. Hegel dice che un'entità «che deriva dalla negazione ed è attraverso la negazione, che non è né questo né quello, che é un *non-qualcosa*, e, con la stessa indifferenza questo o quello, una cosa di questo genere noi la chiamiamo un Universale». L'analisi della certezza dei sensi dimostra così la realtà dell'universale e sviluppa allo stesso tempo la nozione filosofica di universalità. La realtà dell'universale è provata dallo stesso contenuto dei fatti osservabili; esiste nel loro processo e può essere compresa solo nei particolari e attraverso i particolari.

Questo è il primo risultato che otteniamo dall'analisi filosofica della certezza dei sensi: non l'oggetto singolo e particolare, ma l'universale costituisce «la verità

[15] *Ibid.*, p. 94.

della certezza dei sensi, il vero contenuto della certezza dei sensi »[16]. Il risultato indica anche qualcosa di più sorprendente: l'esperienza dei sensi sostiene essere di per se stesso evidente che l'oggetto è l'essenziale, il « reale », mentre il soggetto non è essenziale e la sua conoscenza dipende dall'oggetto. Il vero rapporto consiste ora « esattamente nell'opposto di quanto era sembrato precedentemente »[17]. L'universale è risultato essere il vero contenuto dell'esperienza; e l'universale risiede nel soggetto, non nell'oggetto; l'universale esiste « nella conoscenza, che precedentemente era considerata un fattore non essenziale »[18]. L'oggetto non è di *per sé*; è in quanto io lo conosco. La certezza dell'esperienza dei sensi è dunque fondata nel soggetto; è, come dice Hegel, bandita dall'oggetto e costretta a ritornare all'« Io ».

Il procedere nell'analisi dell'esperienza dei sensi rivela che l'« Io » passa attraverso lo stesso processo dialettico dell'oggetto, manifestando di essere qualcosa di universale. Da principio l'Io individuale, il mio ego, sembra l'unico punto fermo nello scorrere dei dati sensibili. « Lo scomparire del particolare Qui e Ora a cui ci riferiamo è impedito dal fatto che io li tengo in me ». Io asserisco che è giorno e vedo una casa. Io registro questa verità, e qualcun'altro, venendo poi a conoscere quanto ho affermato, può asserire che è notte e che vede un albero. « Entrambe le verità hanno la stessa autenticità », ed entrambe divengono false con un mutamento di spazio e di tempo. La verità, pertanto, non può essere attribuita a un particolare Io individuale. Se dico che vedo una casa qui e ora, io intendo che ognuno potrebbe prendere il mio posto come soggetto di questa percezione. Io dunque concepisco l'Io in quanto universale, il cui vedere non è né il vedere quest'albero, né il vedere questa casa, ma semplicemente il vedere ».

[16] *Ibid.*
[17] *Ibid.*, p. 95.
[18] *Ibid.*

Esattamente come il Qui e l'Ora sono universali nonostante il loro contenuto individuale, così l'Io è universale in contrapposizione a tutti gli Io individuali.

L'idea di un Io universale è in odio al senso comune, sebbene il linguaggio di tutti i giorni ne faccia uso costante. Quando dico: « Io » vedo, sento, ecc, metto ognuno al mio posto, sostituisco qualsiasi altro Io al mio Io individuale. « Quando dico " Io ", " questo individuo ", intendo tutti gli Io in generale, ognuno è ciò che intendo, ognuno è " Io ", questo Io individuale ».

L'esperienza dei sensi scopre dunque che la verità non sta né nel suo oggetto particolare, né nell'Io individuale. La verità è il risultato di un doppio processo di negazione, cioè (1) la negazione dell'esistenza dell'oggetto di « per sé », e (2) la negazione dell'Io individuale con lo spostarsi della verità all'Io universale. L'oggettività è così « mediata » costruita dalla coscienza due volte, e rimane d'ora innanzi legata alla coscienza. Lo sviluppo del mondo oggettivo è sempre strettamente legato allo sviluppo della coscienza.

Il senso comune reagisce a questa demolizione della sua verità e asserisce di poter indicare l'esatto Qui e Ora particolare che esso intende. Hegel accetta la sfida. « Vediamo dunque come si costituisce questo immediato Qui e Ora che ci appare dinnanzi »[19]. Quando io indico un particolare attimo * « nel momento in cui è indicato esso ha già cessato di essere. L'attimo che è, è diverso da quello indicato, e noi vediamo che l'attimo è proprio questo: essere quando non è più ». Indicare l'attimo consiste dunque in un processo che comporta i seguenti stadi: (1) Io indico l'attimo è asserisco che è in un determinato modo. « Lo indico, tuttavia, come qualcosa che è già stato ». Nel fare ciò annullo la prima verità

* I termini *Ora* e *Attimo* corrispondono a un unico termine inglese (*Now*) che non ci è stato possibile tradurre in italiano sempre allo stesso modo. (*N. d. T.*).

[19] *Ibid.*, p. 98.

e asserisco (2) che l'attimo è *stato* e che questa è la verità. Ma ciò che è stato *non è*. (3) Annullo così la seconda verità, nego la negazione dell'attimo e sostengo di nuovo la sua verità. Questo attimo, che risulta da tale processo nel suo insieme, non è tuttavia l'Ora a cui si riferiva inizialmente il senso comune: è indifferente al presente o al passato. Esso è l'attimo che è passato, quello presente, e così via; è in tutto ciò, e rimane sempre lo stesso Ora. In altri termini, è qualcosa di universale.

L'esperienza dei sensi ha così dimostrato che il suo contenuto reale non è il particolare, ma l'universale. « Il processo dialettico implicito nella certezza dei sensi non è nient'altro che la pura storia del suo processo, della sua esperienza; e la stessa certezza dei sensi è semplicemente e nient'altro che questa storia » [20]. L'esperienza stessa passa a un più alto livello di conoscenza, che aspira all'universale. La certezza dei sensi viene a essere percezione.

La percezione (*Wahrnehmung*) si distingue dalla certezza dei sensi per il fatto che il suo « principio » è l'universalità [21]. Gli oggetti della percezione sono cose (*Dinge*), e le cose rimangono identiche nei mutamenti del Qui e Ora. Per esempio, io chiamo questa cosa che percepisco qui e ora « sale ». In questo caso mi riferisco non ai particolari qui e ora in cui il sale appare a me, ma alla specifica unità nella diversità delle sue « proprietà » (*Eigenschaften*), mi riferisco alla « cosalità » della cosa. Il sale è bianco, formato di cubi, e così via. Queste proprietà di per se stesse sono universali, comuni a molte cose. La cosa stessa sembra non essere altro che il « semplice essere insieme » di tali proprietà, il « mezzo » che le porta in sé. Tuttavia essa è di più che non il semplice essere insieme delle sue proprietà. Tali proprietà non sono arbitrarie e scambiabili, ma piuttosto « escludono e negano » altre proprietà. Se il

[20] *Ibid.*, p. 100.
[21] *Ibid.*, p. 104.

sale è bianco e acre, non può essere nero e dolce. L'esclusione non è un'arbitraria questione di definizione; al contrario, la definizione dipende dai dati presentati dalla cosa stessa. È il sale a escludere e negare certe proprietà che contraddicono il suo « essere sale ». La cosa è dunque non un'« unità indifferente a ciò che è, ma... un'unità *esclusiva* e che respinge » [22] da sé proprietà non sue.

Finora l'oggetto sembra essere ben definito, e la percezione sembra solo doverlo accettare e « prenderlo in sé » passivamente. La percezione, come l'esperienza dei sensi, dapprima riceve la verità dall'oggetto. Ma, ancora come l'esperienza dei sensi, scopre poi che l'oggettività della cosa è costituita dallo stesso soggetto. Infatti, quando la percezione cerca di determinare ciò che la cosa è in realtà, si chiude in una serie di contraddizioni. La cosa è un'unità e allo stesso tempo è una molteplicità. La contraddizione non può essere evitata assegnando i due aspetti ognuno ai due fattori della percezione in modo che l'unità si colleghi alla coscienza del soggetto e la molteplicità all'oggetto. Hegel dimostra che una tale affermazione condurrebbe solo a nuove contraddizioni. Né, d'altra parte, serve asserire che la cosa è *realmente* un'unità e la molteplicità è prodotta dal suo rapporto con le altre cose [23]. Tutti questi tentativi per sfuggire alla contraddizione servono solo a dimostrare che a essa non ci si può sottrarre in quanto costituisce il vero contenuto della percezione. La cosa è in se stessa unità e diversità, unità nella diversità. Il procedere di Hegel nell'analisi di questo rapporto conduce a una nuova concezione di universalità. Il vero universale comprende in sé la diversità e allo stesso tempo si mantiene come *unità* « che esclude o respinge » da sé proprietà non sue in ogni particolare condizione. In tal modo l'analisi della percezione va oltre il punto raggiunto nell'analisi dell'esperienza dei

[22] *Ibid.*, p. 108.
[23] *Ibid.*, p. 117.

sensi. L'universale, indicato ora come il vero contenuto della conoscenza, ha un carattere diverso. L'unità della cosa non è solo determinata ma anche costituita dal suo rapporto con le altre cose, e la sua « cosalità » consiste proprio in questo rapporto. Il sale, per esempio, è ciò che è solo in relazione al nostro gusto, al cibo sul quale esso viene messo, allo zucchero, ecc. La cosa «sale», certamente, è di più che non il semplice « insieme » di queste relazioni; è un'unità in se stessa e per se stessa, ma tale unità esiste solo in questi rapporti e al di là o al di fuori di essi non è nulla. La cosa diventa se stessa attraverso il suo opporsi ad altre cose; è, come dice Hegel, l'unità di sé con il suo opposto, o dell'essere in rapporto a se stesso con l'essere in rapporto a un altro essere [24]. In altri termini, la vera sostanza della cosa deve essere colta nella relazione che essa stessa stabilisce con altre cose. Il compiere ciò non è tuttavia nel potere della percezione; è compito dell'*intelletto* (concettuale).

L'analisi della percezione ha condotto all'« unità nella differenza » o all'« universale incondizionato » come la vera forma dell'oggetto della conoscenza (incondizionato in quanto l'unità della cosa si afferma nonostante e attraverso tutte le condizioni che la limitano). Quando la percezione cerca di afferrare il reale contenuto del suo oggetto, la « cosa » si rivela un'unità che si autocostituisce in una diversità di rapporti con altre cose. Hegel a questo punto introduce il concetto di forza per spiegare come la cosa viene tenuta insieme in questo processo come un'unità che si autodetermina. La sostanza della cosa, egli dice, può essere compresa solo come forza.

Il concetto di forza si adatta a tutti gli elementi che l'analisi filosofica ha finora scoperto essere caratteristici del vero oggetto della conoscenza. La forza è essa stessa una relazione i cui elementi sono distinti e tuttavia non divisi l'uno dall'altro; e in ogni con-

[24] *Ibid.*, p. 119.

dizione non è mai contingente, ma necessariamente determinata da se stessa [25]. Non seguiremo ora i particolari della discussione di Hegel a proposito di questo concetto, ma ci limiteremo alle conclusioni.

Se consideriamo la sostanza delle cose come forza, scindiamo di fatto la realtà in due dimensioni: trascendiamo le proprietà percettibili delle cose e raggiungiamo qualcosa che è alla loro base e al di là di esse e che noi definiamo « il reale », poiché la forza non è un'entità del mondo della percezione, non è una cosa o una qualità che possiamo indicare, come il colore bianco o la forma del cubo: possiamo solo percepirne l'effetto o l'espressione e per noi la sua esistenza consiste in questa espressione di sé. La forza non è nulla al di là del suo effetto; il suo essere consiste tutto in questo venire ad essere e passar via. Se la sostanza delle cose è forza, il loro modo di esistere risulta essere apparenza, poiché un essere che esiste solo « scomparendo », che « di *per sé* è subito non essere, noi lo chiamiamo... parvenza (*Schein*) » [26]. Il termine apparenza (o parvenza) ha per Hegel un doppio significato. Esso significa anzi tutto che una cosa esiste in modo tale che la sua esistenza è diversa dalla sua essenza, e, in secondo luogo, che ciò che appare non è *esclusivamente* apparenza (*blosser Schein*), ma è l'espressione di un'essenza che *esiste* solo *come apparenza*. In altri termini, l'apparenza non è un non essere, ma è l'apparenza dell'essenza.

La scoperta che la forza è la sostanza delle cose dà al processo della conoscenza la possibilità di penetrare nel regno dell'essenza. Il mondo dell'esperienza sensibile e della percezione è il mondo dell'apparenza. Il mondo dell'essenza è « al di sopra » del mondo dei sensi

[25] Vedi *Jenenser Logik*, p. 50. La forza « unisce in sé i due lati del rapporto, l'identità e la differenza... Concepita come Forza, la sostanza è la Causa in se stessa... La Forza è la vera determinatezza che fa della sostanza questa determinata sostanza e allo stesso tempo la considera nel suo porsi in relazione con il suo opposto ».

[26] *Phenomenology of Mind*, p. 136.

e al di là del regno sempre mutevole ed evanescente dell'apparenza. Hegel chiama questa prima visione dell'essenza «la prima e pertanto imperfetta manifestazione della Ragione»; imperfetta perché la coscienza trova ancora la sua verità «nella forma di un oggetto», cioè in qualcosa di opposto al soggetto. Il regno dell'essenza si presenta come il mondo «interiore» delle cose e «per la coscienza» rimane «una pura e semplice realtà trascendente, poiché in tale realtà la coscienza non trova ancora se stessa».

Ma se l'uomo vuole sfuggire a un'esistenza non vera in un mondo non vero, la verità non può rimanere eternamente al di là del soggetto. L'analisi che segue si dispone dunque a dimostrare che al di là dell'apparenza delle cose vi è il soggetto stesso, il quale costituisce la loro vera essenza. L'insistenza di Hegel sul fatto che il soggetto si riconosce al di là dell'apparenza delle cose è espressione del fondamentale desiderio dell'idealismo che l'uomo trasformi il mondo a lui estraneo in un mondo suo proprio. La *Fenomenologia dello Spirito* cerca di far coincidere la sfera dell'epistemologia con il mondo della storia, passando dalla scoperta del soggetto al compito di dominare la realtà attraverso una prassi cosciente di sé.

Il concetto di forza porta al passaggio dalla coscienza alla coscienza di sé. Se l'essenza delle cose è concepita come forza, la stabilità del mondo oggettivo si dissolve in un intreccio di movimenti. Il concetto in parola, tuttavia, è di più che un semplice gioco: la forza esercita il suo potere sulle cose e rimane se stessa nelle sue varie manifestazioni. In altri termini, essa agisce secondo una sua «legge» immanente, così che, come dice Hegel, la verità della forza è «la *legge* della Forza» (*das Gesetz der Kraft*)[27]. Il mondo dell'essenza non è, come sembrava da principio, un cieco gioco di forze, ma un regno in cui *leggi* permanenti determinano la forma del mondo per-

[27] *Ibid.*, p. 142.

cettibile. Mentre la molteplicità delle forme del mondo percettibile a prima vista sembra richiedere una corrispondente molteplicità di leggi, un'analisi più approfondita mette in luce che la diversità non è che un aspetto limitato della verità, e la conoscenza, nell'atto di unire le molte leggi in un'unica legge che abbracci tutte le altre, riesce in questa prima fase a cogliere la forma generale come tale. La conoscenza scopre che le cose sono rette da una legge qualora esse vengano «colte e mantenute in tutti i momenti della loro apparenza» nella loro intrinseca essenza, e possano mantenere la loro essenziale identità nei rapporti con tutte le altre cose. Questa identità della «sostanza», come abbiamo già indicato, deve essere compresa come la specifica attività di un «soggetto», la quale attività consiste essenzialmente in un continuo processo di «unificazione degli opposti»[28].

La precedente analisi aveva rivelato che l'essenza delle cose è la forza, e l'essenza della forza la legge. La forza retta dalla legge è ciò che caratterizza il soggetto cosciente di sé. L'essenza del mondo oggettivo conduce così all'esistenza del soggetto cosciente di sé. L'intelletto non trova che *se stesso* quando cerca l'essenza al di là dell'apparenza delle cose. «È chiaro che al di là del così detto sipario che nasconde il volto interiore del mondo, non vi è nulla da vedere a meno che non si vada *noi stessi* al di là del sipario affinché noi possiamo così vedere, e affinché vi possa essere qualcosa al di là che possa essere visto»[29]. La verità dell'intelletto è la coscienza di sé. Il primo capitolo della *Fenomenologia* giunge così alla sua conclusione e inizia la storia dell'autocoscienza.

Prima di cominciare l'analisi di questa storia, dobbiamo valutare il significato generale di questo primo capitolo. Il lettore vi apprende che al di là del sipario

[28] Vedi più sopra, p. 89.
[29] *Ibid.*, p. 162.

dell'apparenza non v'è un'inconoscibile cosa in sé, ma il soggetto conoscente. La coscienza di sé * è l'essenza delle cose. Si dice di solito che ciò costituisce il passaggio da Kant a Hegel, cioè dall'idealismo critico all'idealismo assoluto. Il dire solo questo, tuttavia, significa omettere il fine che spinse Hegel a questo passaggio.

Le prime tre sezioni della *Fenomenologia* sono una critica al positivismo [30] e, anche maggiormente, alla « reificazione ». Per cominciare da quest'ultima, Hegel dimostra che l'uomo può conoscere la verità solo se supera il suo mondo «reificato». Ci serviamo del termine « reificazione » proprio della teoria marxista, in cui esso denota il fatto che tutte le relazioni tra gli uomini nel mondo capitalista appaiono come relazioni tra cose, oppure che quelle che nel mondo sociale sembrano essere le relazioni delle cose e delle leggi « naturali » che ne regolano il movimento, sono in realtà rapporti tra uomini e forze storiche. La merce, per esempio, incorpora in tutte le sue qualità le relazioni *sociali* del lavoro; il capitale consiste nel potere di disporre degli uomini, e così di seguito. A causa di questo capovolgimento, il mondo è divenuto alienato ed estraneo, un mondo in cui l'uomo non riconosce o realizza se stesso, ma è sopraffatto da leggi e cose morte.

Hegel accenna a questo stesso fatto nell'ambito della filosofia. Il senso comune e il pensiero scientifico tradizionale considerano il mondo come una totalità di cose esistenti più o meno di *per sé*, e cercano la verità in oggetti considerati indipendenti dal soggetto conoscente. Questa posizione è di più di un semplice orientamento epistemologico; penetra in ogni attività umana e porta gli uomini ad accettare il sentimento di essere si-

* L'aggettivo *self-conscious* e il sostantivo *self-consciousness* sono stati tradotti a volte con i termini « autocosciente » e « autocoscienza » e altre volte con i termini « cosciente di sé » e « coscienza di sé ». (*N. d. T.*).

[30] Il termine positivismo viene qui usato in senso generale per indicare la filosofia basata sull'esperienza del « senso comune ».

curi solo quando conoscono fatti oggettivi e agiscono su di essi. Più un'idea è remota dagli impulsi, dagli interessi, dai desideri, dalle esigenze del soggetto vivente, più essa diventa vera. E ciò, secondo Hegel, costituisce il peggiore oltraggio alla verità, poiché non vi è, in ultima analisi, alcuna verità che non *riguardi essenzialmente* il soggetto vivente e che non sia la verità del soggetto. Il mondo rimane estraneo e non vero fintanto che l'uomo non ne distrugge la morta oggettività e riconosce se stesso e la sua propria vita al di là delle cose e delle leggi nella loro forma statica. Quando egli infine raggiunge questa *coscienza di sé* si muove non solo verso la verità su di sé, ma anche sul suo mondo, e la sua azione si muove di pari passo con questo riconoscimento. Egli cercherà di mettere in atto questa verità e di *fare* del mondo ciò che esso è *essenzialmente*, cioè la realizzazione dell'autocoscienza dell'uomo.

Questo è l'impulso che anima le prime parti della *Fenomenologia*. La vera prassi presuppone la vera conoscenza, e quest'ultima è messa in pericolo soprattutto dalle asserzioni positivistiche. Il positivismo, la filosofia del senso comune, si rifà alla certezza dei fatti, ma, come dimostra Hegel, in un mondo in cui i fatti non rivelano per nulla ciò che la realtà può e dovrebbe essere; il positivismo equivale alla rinuncia delle reali potenzialità dell'uomo in favore di un mondo falso e a lui estraneo. La critica positivista ai concetti astratti in quanto non possono essere ridotti a fatti osservabili, toglie al dominio della conoscenza tutto ciò che non può ancora essere un fatto. Nel dimostrare che l'esperienza dei sensi e la percezione, a cui fa appello il positivismo, implicano non il particolare fatto osservato ma qualcosa di universale, Hegel fa una critica al positivismo definitiva e a esso immanente. Nel suo frequente sottolineare che l'universale ha la preminenza sul particolare, egli combatte contro la concezione che limita la verità ai « dati » particolari. L'universale è qualcosa di più del particolare. Ciò in concreto significa che le potenzialità degli uomini

e delle cose non si esauriscono nelle determinate forme e relazioni in cui essi possono apparire in atto; significa che uomini e cose sono tutto ciò che sono stati e sono in atto, e tuttavia più di tutto ciò. Il collocare la verità nell'universale esprimeva la convinzione di Hegel secondo cui nessuna particolare forma data, sia in natura che nella società, incorporava tutta la verità. Inoltre era un modo di denunciare l'isolamento degli uomini dalle cose e di riconoscere che le loro potenzialità non potevano essere salvate se non nella loro reintegrazione.

Nel trattare dell'autocoscienza, Hegel riprende l'analisi del rapporto tra l'individuo e il suo mondo iniziata nel *System der Sittlichkeit* e nella *Filosofia dello Spirito* del periodo jenese [31]. L'uomo ha appreso che la sua autocoscienza sta al di là dell'apparenza delle cose. Egli ora si appresta a realizzare quest'esperienza, a provare che egli è padrone del suo mondo. L'autocoscienza si trova così in uno « stato di desiderio » (*Begierde*): l'uomo svegliatosi all'autocoscienza, desidera gli oggetti intorno a sé, se ne appropria e li usa. Ma in tale processo egli giunge ad avvertire che gli oggetti non sono il vero fine del suo desiderio e ciò di cui egli sente l'esigenza può essere realizzato solo attraverso l'associazione con altri individui. Hegel dice che « l'autocoscienza raggiunge la sua soddisfazione solo in un'altra autocoscienza » [32]. Il significato di questa piuttosto strana affermazione è spiegato nella successiva discussione sulla signoria e la schiavitù. Il concetto di lavoro ha una parte centrale in tale discussione in cui Hegel mostra che gli oggetti del lavoro non sono cose morte ma incarnazioni viventi dell'essenza del soggetto, così che nel trattare di questi oggetti l'uomo in realtà tratta con l'uomo.

L'individuo può diventare ciò che è solo attraverso un altro individuo; la sua stessa esistenza consiste nel suo « essere per un altro ». Il rapporto, tuttavia, non è

[31] Vedi più sopra, pp. 57, 77.
[32] *Fenomenology of Mind*, p. 173.

per niente di armoniosa collaborazione tra individui ugualmente liberi che promuovono l'interesse comune nel perseguire ognuno i suoi propri interessi. È piuttosto una lotta per la vita o per la morte tra individui che si trovano in posizioni essenzialmente diverse: l'uno è un « padrone », l'altro un « servo ». Il combattere questa battaglia costituisce l'unico modo in cui l'uomo può giungere all'autocoscienza, cioè alla conoscenza delle sue potenzialità e alla loro libera realizzazione. La verità della coscienza di sé non è l'« Io », ma il « Noi », « l'ego che è Noi e il Noi che è ego » [33].

Nel 1844 Marx perfezionò i fondamentali concetti della sua teoria attraverso un'analisi critica della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Egli descrive l'alienazione del lavoro nei termini della discussione di Hegel sul padrone e sul servo. Marx non aveva una conoscenza molto precisa degli stadi della filosofia di Hegel precedenti alla *Fenomenologia*; egli seppe tuttavia cogliere il valore critico dell'analisi hegeliana anche nella forma meno esplicita in cui i problemi sociali potevano entrare nella *Fenomenologia dello Spirito*. Marx vide la grandezza di quest'opera nel fatto che Hegel concepiva l'« autocreazione » dell'uomo (cioè la creazione di un ordine sociale razionale attraverso la libera azione dell'uomo) come il processo della « *reificazione* » e della sua « negazione »; in breve, nel fatto che Hegel aveva compreso la « natura del lavoro » e visto che l'uomo era « il risultato del suo lavoro » [34]. Marx si riferisce all'intuizione finale di Hegel la quale gli rese chiaro che la signoria e la schiavitù risultano di necessità da determinati rapporti di lavoro, i quali sono, a loro volta, rapporti che si verificano in un mondo « reificato ». Il rapporto tra padrone e servo non è dunque né eterno né naturale, ma ha le sue radici in una particolare forma di lavoro

[33] *Ibid.*, p. 174.
[34] *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, Band 3, Berlin, 1932, p. 150.

e nel rapporto tra l'uomo e i prodotti del suo lavoro.

L'analisi di Hegel, in realtà, comincia con l'« esperienza » che il mondo in cui l'autocoscienza deve provare se stessa è diviso in due parti in conflitto, l'uno in cui l'uomo è legato al suo lavoro così che esso determina tutta la sua esistenza, e l'altro in cui l'uomo si appropria e possiede il lavoro di un altro uomo e diventa padrone proprio in seguito a questa appropriazione e a questo possesso. Hegel chiama quest'ultimo padrone e il primo schiavo [35]. Lo schiavo non è un essere umano a cui accade di lavorare, ma è essenzialmente un lavoratore; il suo lavoro è il suo essere. Egli lavora su oggetti che non appartengono a lui ma a un altro, e non può staccare la sua esistenza da questi oggetti: essi costituiscono « la catena da cui egli non può svincolarsi » [36]. Il lavoratore è interamente alla mercé di colui che possiede tali oggetti. Bisogna notare che secondo questa esposizione, la dipendenza dell'uomo dall'uomo non è una condizione personale né è fondata su condizioni personali o naturali (inferiorità, debolezza, ecc.), ma è « mediata » dalle cose. In altri termini, è il risultato del rapporto tra l'uomo e e i prodotti del suo lavoro. Il lavoro, dunque, lega a tal punto il lavoratore agli oggetti che la sua stessa coscienza non esiste se non « nella forma e nel modo della " cosalità " ». Egli diventa una cosa la cui stessa esistenza consiste nell'essere usata. L'essere del lavoratore è un « essere per un altro » [37].

Il lavoro, tuttavia, è allo stesso tempo il mezzo attraverso cui si trasforma questo rapporto. L'azione del lavoratore non scompare quando appaiono i prodotti del suo lavoro, ma si mantiene in essi. Le cose che il lavoro forma e crea riempiono il mondo sociale dell'uomo e vi funzionano come oggetti di lavoro. Il lavoratore apprende che il suo lavoro perpetua questo

[35] *Phenomenology of Mind*, p. 182.
[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.*, p. 181.

mondo; egli si vede e si riconosce nelle cose intorno a lui. La sua coscienza è ora « esternata » nel suo lavoro ed è « passata nella condizione della permanenza ». L'uomo che « si affatica e serve » giunge così a concepire l'essere indipendente come se stesso [38]. Gli oggetti del suo lavoro non sono più cose morte che lo tengono legato a un altro uomo, ma prodotti del suo lavoro, e, come tali, parti e aspetti del suo stesso essere. Il fatto che il prodotto del suo lavoro sia oggettivato non lo rende « qualcosa di diverso dalla coscienza che dà forma alla cosa attraverso il lavoro, poiché proprio questa forma costituisce la vera esistenza autonoma del lavoratore, che in essa viene veramente realizzata » [39].

Il processo del lavoro porta all'autocoscienza non solo il lavoratore, ma anche il padrone. La signoria è definita principalmente in base al fatto che il signore dispone degli oggetti che desidera senza lavorare su di essi [40]. Egli soddisfa questo tipo di esigenza avendo qualcuno che lavora per lui, non lavorando egli stesso. Il suo star bene dipende dalla sua libertà dal vincolo del lavoro. Il lavoratore che egli controlla gli produce gli oggetti di cui ha bisogno in forma già pronta per essere goduta. Il lavoratore evita così al signore di venire a contatto con il « lato negativo » delle cose, quel lato che le fa diventare ostacoli e catene per l'uomo. Il signore riceve tutte le cose come prodotti del lavoro, non come morti oggetti, ma come cose che portano l'impronta del soggetto che ha lavorato su di esse. Quando dispone di queste cose come oggetti di sua proprietà, il signore di fatto dispone di un'altra autocoscienza, quella del lavoratore, l'essere attraverso il quale egli raggiunge la soddisfazione delle sue esigenze. Il signore in tal modo scopre di non essere autonomo e indipendente, ma di dipendere essenzialmente da un altro essere, dall'azione

[38] *Ibid.*, p. 186.
[39] *Ibid.*, p. 187.
[40] *Ibid.*, p. 182.

di colui che lavora per lui.

Hegel ha sviluppato il rapporto tra signoria e schiavitù come il rapporto in cui ognuna delle due parti riconosce di avere la sua essenza nell'altra e giunge così alla sua verità solo attraverso l'altra. L'opposizione tra soggetto e oggetto che determinava le forme dello spirito fino allora descritte veniva così a scomparire. L'oggetto, modellato e coltivato dal lavoro umano, è in realtà l'oggettivazione di un soggetto cosciente di sé. « L'essere della cosa che riceve la sua forma e la sua struttura attraverso il lavoro, non consiste in nessun'altra sostanza se non nella coscienza. Sorge così un nuovo modo di essere [*Gestalt*] dell'autocoscienza. Abbiamo ora una coscienza che... *pensa*, cioè è libera autocoscienza »[41]. Perché questa piuttosto rapida identificazione dell'autocoscienza libera con « la coscienza che pensa »? Hegel elabora una definizione del pensare che risponde a questa domanda secondo i princìpi di base della sua filosofia. Egli dice che il soggetto del pensiero non è l'« ego astratto », ma la coscienza che sa di essere la « sostanza » del mondo. Cioè, in altri termini, il pensiero consiste nel sapere che il mondo oggettivo è in realtà un mondo soggettivo, l'oggettivazione del soggetto. Il soggetto che pensa realmente comprende il mondo come il suo mondo. Ogni cosa in tale mondo ha la sua vera forma come oggetto « compreso » (*begriffenes*), cioè come parte e aspetto dello sviluppo di una libera autocoscienza. La totalità degli oggetti che formano il mondo dell'uomo deve essere liberata dalla sua « opposizione » alla coscienza e deve essere considerata in modo da contribuire allo sviluppo della coscienza stessa.

Hegel definisce l'attività del pensare come un determinato modo di esistere. « Nel pensare, io sono libero in quanto non sono in un altro, ma rimango in contatto solo e unicamente con me stesso; e l'oggetto... è in unità indivisa il mio essere per me stesso, il mio processo nel

[41] *Ibid.*, p. 190.

comprendere un processo dentro di me »[42]. Questa spiegazione della libertà mostra che Hegel connetteva questo concetto fondamentale con il principio di una particolare forma di società. Egli dice che è libero colui che, nella sua esistenza con gli altri, rimane unicamente con sé stesso; colui che tiene la sua esistenza, per così dire, come sua proprietà indisputata. La libertà è autosufficienza e indipendenza da tutto ciò che è « esterno », uno stato in cui ogni esteriorità è stata conquistata dal soggetto. Le paure e le ansie di una società basata sulla concorrenza sembrano essere alla base di questa idea di libertà: la paura dell'individuo di perdere se stesso e la sua ansia di sussistere e di sentirsi sicuro. Tale idea conduce Hegel ad attribuire la posizione predominante all'« elemento del pensiero ».

In realtà, se la libertà non consiste che nella completa autosufficienza, se tutto ciò che non è interamente mio o me stesso limita la mia libertà, la libertà allora può essere realizzata solo nell'attività del pensare. È dunque ovvio che Hegel consideri lo stoicismo come la prima forma storica della libertà autocosciente. Il modo di esistere stoico sembra aver superato tutte le limitazioni che si trovano in natura e nella società. « L'essenza di questa coscienza è l'essere liberi, sul trono come in catene, attraverso tutte le limitazioni che condizionano l'esistenza individuale... »[43]. L'uomo è dunque libero in quanto « si ritira costantemente dal movimento dell'esistenza, dall'attività così come dalla sopportazione, nella mera essenzialità del pensiero ».

Hegel, tuttavia, continua affermando che questa non è la vera libertà: è solo la reazione di « un tempo di paura e di schiavitù universali ». Egli dunque ripudia questa falsa forma di libertà e corregge la sua affermazione che abbiamo citata più sopra. « La libertà nel pensiero considera solo il puro pensiero come la sua

[42] *Ibid.*, p. 191.
[43] *Ibid.*, p. 193.

verità, ma trascura così la concretezza della vita. Essa è dunque solamente la nozione di libertà, non la stessa libertà vivente »[44]. I paragrafi sullo stoicismo in cui appaiono queste affermazioni mostrano l'intrecciarsi di elementi in conflitto nella filosofia hegeliana. Hegel prima sostiene che la libertà risiede nell'elemento del pensiero, poi insiste nel progresso dalla libertà nel pensiero alla « libertà vivente ». Egli afferma pertanto che la libertà e l'indipendenza dell'autocoscienza non sono che uno stadio transitorio nello sviluppo dello spirito verso la libertà reale. Quest'ultima viene raggiunta quando l'uomo abbandona l'astratta libertà del pensiero ed entra nel mondo nella piena consapevolezza che si tratta del « suo proprio » mondo. L'« atteggiamento finora negativo » dell'autocoscienza nei confronti della realtà, « diviene ora un atteggiamento positivo. Finora essa si è interessata solo della sua indipendenza e della sua libertà; ha cercato di mantenersi " da sé " a scapito del mondo, cioè della sua stessa attualità... »[45]. Ora « essa scopre il mondo come il suo proprio mondo nuovo e reale, che nella sua permanenza si rivela di interesse per la coscienza ». Il soggetto concepisce il mondo come la sua stessa « presenza » e la sua verità; esso è certo di trovarvi solo se stesso[46].

Questo processo è il processo stesso della storia. Il soggetto autocosciente raggiunge la sua libertà non nella forma dell'« Io », ma nella forma del « Noi », i Noi associati che in un primo tempo erano sorti come risultato della lotta tra signore e servo. La realtà storica di questo Noi « trova la sua effettiva realizzazione nella vita di una nazione »[47].

Abbiamo indicato il successivo corso dello spirito nelle prime pagine di questo capitolo. Alla fine dello

[44] *Ibid.*, p. 193.
[45] *Ibid.*, p. 223.
[46] *Ibid.*
[47] *Ibid.* p. 341.

sviluppo il puro pensiero sembra sopraffare di nuovo la libertà vivente: il regno dell'« assoluta conoscenza » è posto al di sopra della lotta storica conclusasi quando la Rivoluzione francese ebbe termine. La sicurezza in se stessa della filosofia che comprende il mondo trionfa sulla prassi che lo muta. Vedremo se questa soluzione rappresentò l'ultima parola di Hegel.

All'assoluta conoscenza che la *Fenomenologia dello Spirito* presenta come la verità del mondo vengono da Hegel date le basi nella *Scienza della Logica*, a cui ci dedicheremo ora.

CAPITOLO QUINTO

LA SCIENZA DELLA LOGICA (1812-16)

La straordinaria diversità tra la Logica hegeliana e la logica tradizionale è stata spesso sottolineata con l'affermazione secondo cui Hegel ha sostituito alla logica formale una logica materiale, ripudiando la consueta separazione tra categorie e forme del pensiero e il loro contenuto. La logica tradizionale considerava valide queste categorie e queste forme se esse venivano articolate correttamente e se il loro uso era in conformità alle fondamentali leggi del pensiero e alle regole del sillogismo, senza badare al contenuto al quale esse erano applicate. In opposizione a questo modo di procedere, Hegel sostenne che il contenuto determina la forma delle categorie così come la loro validità. « Ma è la natura del contenuto, ed essa sola, che vive e progredisce nella conoscenza filosofica, e, allo stesso tempo, è l'intima riflessione del contenuto che pone e fa sorgere i suoi princìpi »[1]. Le categorie e i modi di essere del pensiero derivano dal processo della realtà a cui essi si riferiscono. La loro forma è determinata dalla struttura di questo processo.

L'affermazione secondo cui la logica di Hegel è nuova viene basata su questo principio. Si suppone che la novità consista nel suo uso delle categorie per esprimere la dinamica della realtà. In realtà, tuttavia, questa concezione dinamica non fu un'innovazione hegeliana; essa si può riscontrare nella filosofia di Aristotele in cui tutte le forme dell'essere vengono interpretate come forme e tipi di movimento. Aristotele cercò un'esatta formulazione di un sistema filosofico in termini dinamici. Hegel non fece che riinterpretare le fondamentali

[1] *Science of Logic*, trad. inglese di W. H. Johnston e L. G. Stuthers, The Macmillan Company, New York, 1929, vol. I, p. 36.

categorie della *Metafisica* di Aristotele, non ne scoprì di nuove.

Bisogna notare inoltre che in Germania una filosofia dinamica era già stata enunciata precedentemente a Hegel. Kant dissolse le forme statiche della realtà data in un complesso di sintesi della « coscienza trascendentale », mentre Fichte si sforzò di ridurre « il dato » a una spontanea attività dell'Io. Hegel non scoprì la dinamica della realtà, né fu il primo ad adottare le categorie filosofiche a questo processo. Ciò che egli scoprì e usò fu una particolare forma di dinamica, e la novità e il fondamentale significato della sua logica consistono in questo fatto. Il metodo filosofico che egli elaborò intendeva riflettere il processo della realtà in atto e interpretarlo in una forma adeguata.

Con la *Scienza della Logica* raggiungiamo l'ultimo piano di elaborazione del sistema filosofico di Hegel. Di qui in avanti la fondamentale struttura filosofica del suo sistema e i suoi concetti di base rimangono inalterati. Può dunque essere giusto seguire questa struttura e questi concetti lungo le linee dell'esposizione fatta da Hegel nelle prefazioni e nelle introduzioni alla *Scienza della Logica.*

Il fatto che Hegel stesso presenta la sua logica in primo luogo come uno strumento critico è stato già messo in luce sufficientemente. Tale logica è anzi tutto critica nei confronti della concezione secondo cui « l'oggetto della conoscenza esiste in sé e per sé nella forma di un mondo completo indipendente dall'attività del Pensare »; secondo cui esso esiste come « qualcosa di finito e completo in se stesso che, per quanto riguarda la sua realtà, potrebbe fare totalmente a meno del pensiero »[2]. I primi scritti di Hegel hanno già dimostrato che il suo attacco alla tradizionale divisione tra pensiero e realtà è molto di più di una critica epistemologica. Tale divisione, egli pensa, equivale a un'accettazione

[2] *Ibid.*, vol. I, p. 54.

del mondo così com'è e a un ritirarsi del pensiero di fronte al suo alto compito di mettere l'ordine esistente della realtà in armonia con la verità. La separazione tra pensiero ed essere implica che il pensiero si è ritirato dinnanzi all'attacco del « senso comune ». Se dunque si deve raggiungere la verità, bisogna liberarsi dell'influenza del senso comune e, con esso, delle categorie della logica tradizionale, le quali sono, dopo tutto, le categorie filosofiche del senso comune che rendono stabile e perpetuano una realtà falsa. Il compito di infrangere il dominio del senso comune è proprio della logica dialettica. Hegel ripete assai spesso che la dialettica ha questo carattere « negativo ». Il negativo « costituisce la qualità della Ragione dialettica »[3], e il primo passo « verso il vero concetto di Ragione » è un « passo negativo »[4]; il negativo « costituisce la genuina procedura dialettica »[5]. In tutti questi casi, il termine « negativo » viene usato in un duplice senso: indica anzi tutto la negazione delle categorie fisse e statiche del senso comune, e, in secondo luogo, il carattere negativo e pertanto non vero del mondo designato con tali categorie. Come abbiamo già visto, la negatività è manifesta nello stesso processo della realtà, così che nulla di ciò che esiste è vero nella forma in cui appare. Ogni singola cosa per realizzare le sue potenzialità deve sviluppare nuove condizioni e forme.

L'esistenza delle cose è, dunque, fondamentalmente negativa; esse esistono tutte scisse dalla loro verità e aspirando ad essa, e il loro movimento, guidato dalle loro latenti potenzialità, costituisce il loro progresso verso questa verità. Il corso del progresso, tuttavia, non è diretto né costante. La negazione che ogni cosa contiene in sé determina il suo vero essere. La parte materiale della realtà di una cosa è composta di ciò che

[3] *Ibid.*, p. 36.
[4] *Ibid.*, p. 56.
[5] *Ibid.*, p. 66.

la cosa *non è*, di ciò che essa esclude e respinge come suo opposto. « La sola e unica cosa *che può assicurare il progresso scientifico*... è la conoscenza del principio logico secondo cui la Negazione è tanto Affermazione quanto Negazione, secondo cui, cioè, ciò che si contraddice si risolve non in nullità, in un Niente astratto, ma essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare... »[6].

La contraddizione, o la forma concreta di ciò di cui stiamo discutendo, l'opposizione, non nega l'identità della cosa ma produce questa identità nella forma di un processo in cui si sviluppano le potenzialità della cosa stessa. Il principio di identità da cui è guidata la logica tradizionale implica il così detto principio di contraddizione. *A* è uguale ad *A* solo in quanto opposto a *non-A*, cioè l'identità di A risulta dalla contraddizione e ha in sé la contraddizione. *A* non contraddice secondo Hegel un *non-A* che gli rimane estraneo, ma un *non-A*, che appartiene alla stessa identità di *A*. In altri termini, *A* è contraddittorio in se stesso.

In seguito alla negatività che appartiene alla sua natura ogni cosa è legata al suo opposto. Per essere ciò che *realmente* è ogni cosa deve divenire ciò che non è. Il dire dunque che ogni cosa si contraddice equivale a dire che la sua essenza contraddice il suo determinato stato di esistenza. La sua intrinseca natura, cioè, in ultima analisi, la sua essenza, la spinge a oltrepassare lo stato di esistenza in cui si trova e a raggiungerne un altro. Non solo, ma essa deve anche superare i vincoli che la legano alla sua particolarità e mettersi in universale rapporto con altre cose. L'essere umano, per fare un esempio, trova la sua propria identità solo in quei rapporti che sono di fatto la negazione della sua isolata particolarità, cioè nel suo appartenere a un gruppo o a una classe sociale le cui istituzioni, la cui organizzazione, e i cui valori determinano la sua vera in-

[6] *Ibid.*, p. 64-5.

dividualità. La verità dell'individuo trascende la sua particolarità e si trova in una totalità di relazioni in conflitto in cui si realizza la sua individualità. Giungiamo così ancora una volta all'universale come vera forma della realtà.

La forma logica dell'universale è il concetto. Hegel dice che la verità e l'essenza delle cose vivono nel loro concetto. L'affermazione è tanto vecchia quanto la stessa filosofia, ed è anche passata nel linguaggio comune. Noi diciamo che conosciamo e possediamo la verità delle cose nelle nostre idee su di esse. Il concetto è l'idea che esprime la loro essenza in termini diversi e separatamente dalla mutevolezza della loro esistenza fenomenica. Hegel trae le conseguenze di tale affermazione. « Quando intendiamo parlare delle cose, chiamiamo la loro Natura o la loro essenza il loro Concetto », ma allo stesso tempo sosteniamo che il concetto « esiste solo per il pensiero » [7], poiché si afferma che il concetto è universale, mentre tutto ciò che esiste è particolare. Il concetto è così « meramente » un concetto, è la sua verità un mero pensiero. Opponendosi a questa concezione, Hegel dimostra che l'universale non solo *esiste*, ma che esso è una realtà più effettiva del particolare. Vi *è* una realtà universale come l'uomo o l'animale, e questo universale in realtà rende possibile l'esistenza di ogni singolo uomo o animale. « Ogni singolo uomo, sebbene illimitatamente unico, è tale solo *in quanto* appartiene alla classe dell'uomo, e ogni animale solo *in quanto* appartiene alla classe dell'animale. L'essere uomo o l'essere animale è la Prima condizione della loro individualità » [8]. I processi biologici e psicologici dell'individuo umano o animale sono, in senso stretto, non propri dell'individuo, ma quelli della sua specie o genere. Quando Hegel dice che ogni singolo individuo umano è anzi tutto uomo, egli intende dire

[7] *Ibid.*, p. 44.
[8] *Ibid.*, p. 45.

che le sue più alte potenzialità e la sua vera esistenza dipendono dal suo essere uomo. Così, le azioni, i valori e le mete di ogni particolare individuo o gruppo devono essere valutati in rapporto a ciò che l'uomo può e dovrebbe fare.

L'importanza concreta di questa concezione diventa ovvia se quest'ultima viene contrapposta alla moderna ideologia autoritaria in cui la realtà dell'universale viene negata per sottomettere meglio l'individuo agli interessi particolari di determinati gruppi che si arrogano la funzione dell'universale. Se l'individuo non fosse che l'individuale non vi sarebbe alcun appello, contro le cieche forze materiali e le forze sociali che opprimono la sua vita, a un ordine sociale più alto e più razionale. Se egli non fosse che un membro di una particolare classe, razza o nazione, le sue pretese non potrebbero trascendere il suo gruppo, ed egli dovrebbe semplicemente accettare i princìpi di tale gruppo. Secondo Hegel, tuttavia, non vi è gruppo particolare di alcun tipo che possa dettare leggi all'individuo: tale diritto appartiene esclusivamente all'universale.

Il contenuto dell'universale si esprime nel concetto. Se l'universale non è un'astrazione, ma una realtà, il concetto esprime allora questa realtà. Il formarsi del concetto, a sua volta, non è un arbitrario atto del pensare, ma qualcosa che segue l'intrinseco movimento della realtà. Il formarsi dell'universale è, in ultima analisi, un processo storico, e l'universale un fattore storico. Vedremo a proposito della *Filosofia della Storia* di Hegel che lo sviluppo storico dal mondo orientale al mondo moderno è concepito come lo sviluppo in cui l'uomo fa di se stesso il vero soggetto del processo storico. Attraverso la negazione di ogni singola forma storica di esistenza che divenga un ostacolo alle sue potenzialità, l'uomo infine raggiunge la coscienza della sua libertà. La nozione dialettica di uomo comprende e include questo fondamentale processo. Questa nozione, pertanto, non può essere chiusa in una singola proposizione

o in una serie di proposizioni che pretendano di definire l'essenza dell'uomo secondo il tradizionale principio di identità. Una tale definizione richiede un completo sistema di proposizioni che rispecchino l'effettivo sviluppo dell'umanità. Nelle diverse parti del sistema l'essenza dell'uomo apparirà in forme diverse e anche contraddittorie. La verità non sarà una di queste forme, ma la totalità, il concreto sviluppo dell'uomo.

Abbiamo così messo in evidenza l'aspetto negativo della dialettica. Il suo aspetto positivo consiste nel suo giungere all'universale attraverso la negazione del particolare, nella sua costruzione del concetto. Il concetto di una cosa è « l'universale immanente in essa » [9], immanente in quanto l'universale contiene e ha in sé le potenzialità caratteristiche della cosa. Il pensiero dialettico è « positivo in quanto costituisce l'origine dell'Universale in cui è compreso il Particolare » [10]. Il processo di demolizione e dissoluzione della stabilità del mondo secondo il senso comune conduce così a costruire « l'Universale il quale è concreto in sé »; concreto perché non esiste al di fuori del particolare ma si realizza solo nel particolare e attraverso il particolare, o, piuttosto, nella totalità dei particolari.

Abbiamo ora considerato l'uomo come esempio della costruzione dialettica dell'universale. Hegel, tuttavia, dimostra la validità di questo stesso processo per tutte le entità del mondo oggettivo e soggettivo. La *Scienza della Logica* tratta della struttura ontologica generale di tali entità, non della concreta esistenza individuale. Per tale ragione, nella *Logica* il processo dialettico assume la sua forma più astratta e generale: ne abbiamo già discusso nel capitolo sulla *Logica Jenese* [11]. Il processo del pensiero comincia con il tentativo di afferrare la struttura oggettiva dell'*essere*. Nel corso del-

[9] *Ibid.*, p. 45.
[10] *Ibid.*, p. 36.
[11] Vedi più sopra, pp. 000 e segg.

l'analisi questa struttura si dissolve in una moltitudine di cose particolari interdipendenti, qualità e quantità. Nel progredire di tali analisi il pensiero scopre poi trattarsi di una totalità di rapporti antagonistici retti dal potere creativo della contraddizione. Tali rapporti si manifestano come l'*essenza* dell'essere. L'essenza, pertanto, emerge come il processo che nega tutte le forme stabili e determinate di essere così come i concetti della logica tradizionale che le esprimono. Le categorie che Hegel usa per spiegare questa essenza interpretano l'effettiva struttura dell'essere come un processo di unione di opposti il quale richiede che la realtà venga compresa come « soggetto ». La logica dell'oggettività si trasforma così nella logica della soggettività la quale rappresenta il vero « concetto » della realtà.

Nella trattazione appaiono diversi significati del termine concetto:

1) Il concetto è l'« essenza » e la « natura » delle cose, « ciò che attraverso il pensiero si viene ad apprendere nelle cose e delle cose », e « ciò che è realmente vero in esse » [12]. Questo significato implica una moltitudine di concetti che corrispondano alla moltitudine di cose che esse indicano.

2) Il concetto designa la struttura razionale dell'essere, la parola come *Logos*, ragione. In questo senso esso è « una, ed è la base essenziale » e l'autentico contenuto della *Logica* [13].

3) Il concetto nella sua vera forma di esistenza è « il Soggettivo libero, indipendente e autodeterminantesi, o piuttosto il Soggetto stesso » [14]. È questo il significato che Hegel dà al termine quando dice che « Il carattere del soggetto deve essere esplicitamente riservato al Concetto » [15].

[12] *Ibid.*, p. 55.
[13] *Ibid.*, p. 48.
[14] *Ibid.*, p. 75.
[15] *Ibid.*, p. 72.

La *Scienza della Logica* si apre con la ben nota interconnessione tra Essere e Concetto. Diversamente dalla *Fenomenologia dello Spirito*, la *Logica* non inizia con i dati del senso comune, ma con lo stesso concetto filosofico con cui si concludeva la *Fenomenologia*. L'attività del pensare, nella sua ricerca della verità al di là dei fatti, mira a raggiungere una base di orientamento stabile, una legge necessaria e universale nell'infinito scorrere e nell'infinita diversità delle cose. Un tale universale, per costituire realmente il punto di partenza e la base di tutte le successive determinazioni non deve essere esso stesso determinato, poiché altrimenti non potrebbe costituire né la base né il punto di partenza. La ragione per cui se deve costituire il punto di partenza non può essere esso stesso determinato sta nel fatto che ogni cosa determinata dipende da quella che la determina, e quindi non può essere un primo punto di partenza.

Il primo e indeterminato universale che Hegel enuncia è l'essere. Esso è comune a tutte le cose (poiché tutte le cose sono), ed è pertanto l'entità più universale del mondo; non è determinato in alcun modo; è puro essere e nient'altro.

La *Logica* ha inizio dunque, insieme con tutta la filosofia occidentale, con il concetto di essere. Il problema: che cos'è l'essere? cercava il principio che fa sussistere tutte le cose e le rende ciò che esse sono. Il concetto di essere presuppone una distinzione tra essere determinato (essere qualcosa; *Seiendes*) ed essere come tale (*Sein*), senza determinazioni [16]. Nel comune linguaggio di tutti i giorni si distingue l'essere dall'essere determinato in ogni forma di giudizio. Noi diciamo che la rosa è una pianta; che il tal uomo è geloso; che un giudizio è vero; che Dio esiste. La copula « è » denota l'essere, ma un essere ben diverso da un essere determinato. Questo « è », infatti, non indica alcuna cosa effettiva che potrebbe divenire soggetto di una determinata proposizione, poiché nel determinare l'essere come una tale o tal'altra cosa, dovremmo usare quel medesimo « è » che stiamo cercando di definire, il che è evidentemente impossibile. Non possiamo definire l'essere come qualcosa poiché l'essere è il predicato di ogni cosa. In altri termini, ogni cosa *è*, ma l'essere non è un qualcosa; e ciò che non è un qualcosa è nulla. L'essere, dunque, *è* «pura indeterminatezza e vacuità»; non è alcuna cosa, e quindi non è nulla [17].

[16] Vedi più sopra, pp. 58 e seg.

Nel tentativo di affermare l'essere riscontriamo il nulla. Hegel si serve di questo fatto come mezzo per dimostrare il carattere negativo della realtà. Nella precedente analisi del concetto di essere, l'essere non si trasformava in nulla, ma entrambi si rivelavano identici, così che era esatto dire che ogni essere determinato conteneva l'essere così come il nulla. Secondo Hegel non vi è al mondo una singola cosa che non abbia in sé un insieme di essere e di nulla. Ogni cosa *è* solo in quanto, in ogni momento del suo essere, qualcosa che *non è* ancora emerge all'essere e qualcosa che è passa nel non essere. Le cose *sono* solo in quanto sorgono e tramontano, cioè l'essere deve essere concepito come divenire (*Werden*) [18]. L'unità di essere e nulla è così manifesta nella struttura di tutto ciò che esiste, e deve essere mantenuta in ogni categoria logica: « Questa unità di Essere e Nulla, essendo la prima verità, costituisce, una volta per tutte, la base e l'elemento fondamentale di tutto ciò che segue: pertanto, al di là dello stesso divenire, tutte le successive determinazioni logiche... e, in breve, tutti i concetti filosofici, sono esempi di questa unità ».

Se le cose stanno così, la logica ha un compito finora ignoto alla filosofia: essa cessa di essere l'origine delle regole e delle forme del pensare correttamente. Essa, infatti, considera false le regole, le forme, e tutte le categorie della logica tradizionale in quanto esse trascurano

[17] *Science of Logic*, vol. I, p. 94.
[18] *Ibid.*, p. 118.

la natura negativa e contraddittoria della realtà. Nella logica di Hegel il principio delle categorie tradizionali è completamente capovolto. Inoltre, poiché le categorie tradizionali sono il vangelo del comune pensiero quotidiano (incluso il pensiero scientifico in genere) e dell'agire di tutti i giorni, la logica di Hegel presenta regole e forme di pensare e di agire dal punto di vista del senso comune false. Le categorie dialettiche costruiscono un mondo tutto sottosopra, che comincia con l'identità di essere e nulla e termina nel concetto concepito come vera realtà. Hegel insiste sul carattere assurdo e paradossale di questo mondo, ma chi segue fino in fondo il processo dialettico scopre che il paradosso è ricettacolo della verità celata e che l'assurdità è piuttosto una qualità dei corretti schemi del senso comune, i quali, ripuliti delle loro scorie, contengono la verità latente, poiché la dialettica mostra latente nel senso comune il pericolo che la forma in cui il mondo è dato e organizzato possa contraddire il suo vero contenuto, che cioè le possibilità intrinseche negli uomini e nelle cose possano richiedere il disgregarsi delle forme date. La logica formale accetta la forma del mondo così com'è e fornisce alcune regole generali di orientamento teorico verso tale mondo. La logica dialettica, invece, rifiuta qualsiasi asserzione di inviolabilità del dato e demolisce la tranquillità di coloro che vivono entro i suoi schemi. La logica dialettica sostiene che l'« esistenza esteriore » non è mai l'unico criterio di verità di un contenuto [19], e che ogni forma di esistenza deve apparire dinnanzi a un più alto tribunale che giudichi se essa è o non è adeguata al suo contenuto.

Hegel disse che la negatività dell'essere è « la base e l'elemento » di tutto ciò che avviene di conseguenza. Il progredire da una categoria logica all'altra è stimolato da una tendenza intrinseca a ogni tipo di essere a superare le sue condizioni di esistenza negative e a

[19] *Ibid.*, p. 124.

passare a un nuovo modo di essere in cui esso raggiunge la sua vera forma e il suo vero contenuto. Abbiamo già notato che il movimento delle categorie nella logica hegeliana riflette il movimento dell'essere. Inoltre non è proprio corretto dire che da una categoria si « passa a » un'altra categoria. L'analisi dialettica rivela piuttosto che una categoria ha in sé una categoria diversa, così che quest'ultima rappresenta lo svilupparsi della prima attraverso le contraddizioni in essa implicite.

La prima categoria che partecipa a questo processo è la qualità. Abbiamo visto che ogni essere è determinato; il primo compito consiste nello studiare questa determinatezza. Una cosa è determinata quando è qualitativamente distinta da ogni altro essere. « In virtù della sua qualità una Cosa si oppone a un'Altra: è variabile e finita, determinata come negativa non solo in contrasto con un'Altra, ma anche semplicemente in se stessa » [20]. Ogni determinazione qualitativa è in se stessa una determinazione e pertanto una negazione. Hegel dà a questa vecchia affermazione filosofica un nuovo significato collegandola con la sua personale concezione negativa della realtà [21]. Una cosa esiste avendo una certa qualità: ciò significa che essa esclude da sé le altre qualità e si trova limitata da quelle che ha. Inoltre ogni qualità è ciò che è solo in relazione ad altre qualità, e tali relazioni determinano la vera natura di una qualità. Le determinazioni qualitative di una cosa si riducono dunque a relazioni che dissolvono la cosa stessa in una totalità di altre cose, così che essa esiste in una dimensione di « alterità ». Per esempio, il tavolo che si trova qui in questa stanza, se analizzato in base alle sue qualità, non è questo tavolo, ma un determinato colore, un determinato materiale, una determinata dimensione, un determinato strumento, e così via. Nei riguardi delle qualità Hegel dice che esse non sono

[20] *Ibid.*, p. 121.
[21] Vedi più sopra, pp. 146 e seg.

per se stesse, ma « per l'altro ». (*Anderssein*, *Sein-für-Anderes*). In opposizione a questa alterità sta ciò che la cosa è in se stessa (il suo essere un tavolo), oppure, come lo chiama Hegel, il suo « Essere in sé » (*Ansichsein*). Sono questi i due elementi concettuali sui quali Hegel costruisce ogni essere. Bisogna notare che per Hegel questi due elementi non possono essere scissi l'uno dall'altro. Una cosa in se stessa è ciò che è solo nei suoi rapporti con le altre cose, e, inversamente, i suoi rapporti con le altre cose determinano la sua vera esistenza. L'idea tradizionale di una cosa in sé al di là del fenomenico, di un altro mondo scisso da quello interiore, di un'essenza perennemente rimossa dalla realtà, viene resa assurda da questa concezione, e la filosofia appare definitivamente ricollegata alla realtà concreta.

Torniamo alla nostra analisi della qualità. Un essere determinato è di più del continuo mutare delle sue qualità. Una determinata cosa rimane se stessa attraverso questo continuo mutare; si trasforma in altre cose ma allo stesso tempo si pone di fronte a esse come un essere di per sé. Questa cosa può esistere solo come prodotto di un processo attraverso il quale essa integra la sua alterità nel suo proprio essere. Hegel dice che la sua esistenza consiste e si manifesta nella « negazione della negazione »[22]. La prima negazione consiste nell'alterità in cui essa si trasforma, e la seconda nell'incorporazione di questo altro nel suo sé.

Un tale processo presuppone che le cose posseggano un certo potere sul loro movimento, che esse siano in una determinata relazione con se stesse la quale permetta loro di « mediare » le loro condizioni esistenziali[23]. Hegel aggiunge che questo concetto di mediazione è « di massima importanza » poiché esso solo supera le vecchie astrazioni metafisiche quali la Sostanza, l'Entelechia, la Forma, ecc., e, concependo il mondo oggettivo come sviluppo del soggetto, prepara la strada all'interpretazione filosofica della realtà concreta.

[22] *Science of Logic*, vol. I, p. 128.
[23] *Ibid.*, pp. 127-28.

Hegel attribuisce alla cosa un continuo rapporto con se stessa. « Una cosa è in sé qualora sia ritornata in se stessa dopo essere stata per l'Altro »[24]. Essa è allora un essere « introflesso ». L'introflessione è tuttavia una caratteristica del soggetto, e in questo senso un qualcosa di oggettivo rappresenta già « l'inizio del soggetto »[25], sebbene solo l'inizio. Il processo attraverso il quale una tal cosa si mantiene se stessa è, infatti, cieco e non libero, la cosa non può dirigere le forze che determinano la sua esistenza. Essa si trova dunque a un basso livello di sviluppo nel processo che culmina in un soggetto libero e cosciente. « Una cosa determina se stessa come Essere per sé e così via; e infine, come Concetto, essa assume la concreta intensità del soggetto »[26].

Hegel continua indicando che l'unità della cosa con se stessa, che costituisce la base delle sue determinate condizioni, è in realtà qualcosa di negativo, in quanto risulta dalla « negazione della negazione ». La cosa oggettiva *è* determinata; essa passa a un nuovo modo di essere *subendo* l'azione di molteplici forze naturali; la sua « unità negativa » non è quindi cosciente o attiva, ma meccanica. In seguito a questa sua mancanza di vero potere, la cosa « cade in quella semplice unità che è l'Essere »[27], un'unità che non è risultato di un processo condotto e diretto dalla stessa cosa. La cosa, sebbene muti continuamente in altre cose e altre condizioni, è soggetta *al* mutamento, non è soggetto *del* mutamento.

I paragrafi che seguono delineano il modo in cui l'unità di una cosa si può sviluppare. Tali paragrafi

[24] *Ibid.*, p. 132.
[25] *Ibid.*, p. 128.
[26] *Ibid.*
[27] *Ibid.*, p. 128.

sono difficili da capire in quanto Hegel applica al mondo oggettivo categorie che trovano la loro verifica solo nella vita del soggetto. Concetti quali determinazione, mediazione, relazione con se stesso, dovere, ecc. anticipano categorie dell'esistenza soggettiva. Hegel le usa tuttavia per indicare il mondo delle cose oggettive analizzando la loro esistenza in termini di esistenza soggettiva. Il vero risultato di ciò consiste nel fatto che la realtà oggettiva è interpretata come il campo in cui il soggetto si deve realizzare.

La negatività appare come la differenza tra l'essere per l'altro e l'essere per sé entro l'unità della cosa. La cosa com'è « in sé » è diversa dalle condizioni in cui essa esiste di fatto. Le condizioni di fatto della cosa si oppongono allo sviluppo della sua vera natura, ostacolano questo sviluppo. Hegel definisce questa opposizione come l'opposizione che ha luogo tra la determinazione (*Bestimmung*), che ora assume il significato di « vera natura » della cosa, e la condizione (*Beschaffenheit*) che si riferisce all'effettivo stato della cosa. La determinazione di una cosa include le sue intrinseche potenzialità « in opposizione alle condizioni esterne non ancora incorporate nella cosa stessa » [28].

Quando, per esempio, parliamo della determinazione dell'uomo e diciamo che tale determinazione è la ragione, intendiamo dire che le condizioni esterne in cui l'uomo vive non si accordano con ciò che l'uomo è essenzialmente, che il suo stato di esistenza non è razionale e che è compito dell'uomo renderlo tale. Finché tale compito non è portato a termine con successo l'uomo esiste come un essere per l'altro piuttosto che un essere per sé. La sua condizione contraddice la sua determinazione. La presenza di tale contraddizione rende l'uomo combattivo: egli lotta per superare lo stato di cose in cui si trova. La contraddizione ha pertanto la forza di un « dovere » (*Sollen*) che impone all'uomo di realizzare

[28] *Ibid.*, p. 136.

ciò che non esiste ancora.

Come abbiamo detto, Hegel sostiene che anche il mondo oggettivo partecipa a questo processo. Il passaggio della cosa da una condizione all'altra, e anche il suo trasformarsi in un'altra cosa, sono interpretati e spiegati in termini di potenzialità della cosa stessa. La sua trasformazione non avviene, come sembrava precedentemente, « secondo il suo Essere per l'altro », ma secondo il suo Essere per sé [29]. Nel processo di mutamento ogni cosa esterna viene a incorporarsi nell'essere della cosa, e ciò che le è esterno è « posto nella cosa come un suo momento » [30]. Anche il concetto di negazione a questo punto subisce una revisione nella trattazione hegeliana. Abbiamo visto che i vari stati della cosa vengono interpretati come varie « negazioni » del suo vero essere. Ora, poiché la cosa viene concepita come un genere di soggetto che determina se stesso attraverso i suoi rapporti con altre cose, le sue qualità in atto o le sue condizioni sono ostacoli o limiti (*Grenzen*) attraverso i quali la cosa deve farsi strada. Il processo dell'esistenza non è che la contraddizione tra condizioni e potenzialità: esistere ed essere limitati sono quindi la stessa identica cosa. « Una qualsiasi cosa trova il suo Essere determinato solo nel Limite » [31] e i « Limiti sono il principio di ciò che essi limitano ».

Hegel riassume il risultato di questa nuova interpretazione dicendo che l'esistenza delle cose è « l'inquietudine di un Qualcosa nei suoi Limiti; la contraddizione che spinge una cosa al di là di se stessa è immanente al Limite » [32]. Abbiamo così raggiunto il concetto hegeliano di finitudine. L'essere è continuo divenire. Ogni determinata condizione di esistenza deve essere superata; essa costituisce qualcosa di negativo che le cose, spinte

[29] *Ibid.*, p. 137.
[30] *Ibid.*, p. 138.
[31] *Ibid.*, p. 140.
[32] *Ibid.*, pp. 140-41.

dalle loro intrinseche potenzialità, abbandonano per un'altra condizione, la quale si rivela a sua volta come negativa, come limite.

> Quando diciamo che le cose sono finite, intendiamo dire che il Non Essere costituisce la loro natura e il loro Essere. Le cose finite sono; ma il loro rapporto con se stesse consiste nell'essere in relazione con se stesse come qualcosa di negativo, e tale rapporto le spinge oltre se stesse e il loro Essere. Esse sono, ma la verità del loro Essere è la loro fine. La cosa finita non solo muta... essa perisce, e la sua fine non è meramente contingente, così che essa potrebbe essere senza perire. Il vero essere delle cose finite consiste nel loro avere in sé i germi del perire come loro proprio Essere in sé [*Insichsein*], e l'ora della loro nascita è l'ora della loro morte [33].

Queste frasi costituiscono il preannuncio dei passaggi decisivi in cui Marx in seguito rivoluzionò il pensiero occidentale. Il concetto hegeliano di finitudine permise al pensiero filosofico di avvicinarsi alla realtà liberandolo dalle fortissime influenze religiose e teologiche che agivano anche sul pensiero laico del diciottesimo secolo. Allora la comune interpretazione idealistica della realtà continuava a concepire il mondo come finito in quanto si trattava di un mondo creato, e la sua negatività era messa in rapporto con il peccato. L'opposizione a questa interpretazione del « negativo » fu dunque in gran parte un'opposizione alla religione e alla chiesa. L'idea hegeliana di negatività non era né morale né religiosa, e il concetto di finitudine che la esprimeva divenne con Hegel un principio critico e quasi materialistico. Il mondo, diceva Hegel, è finito non perché creato da Dio ma perché la finitudine è la sua qualità intrinseca. Pertanto la finitudine non comporta una diminuzione della realtà la cui verità debba essere di conseguenza trasferita in un'entità trascendente e più alta. Le cose sono finite in quanto esse sono, e la loro finitudine costituisce la loro verità. Esse non possono sviluppare le loro potenzialità se non morendo.

[33] *Ibid.*, p. 142.

Marx, in seguito, espose la legge storica secondo cui un sistema sociale può disporre liberamente delle sue forze produttive solo morendo e trasformandosi in un'altra forma di organizzazione sociale. Hegel considerò questa legge della storia presente e in atto in ogni essere. « La più alta maturità o il più alto stadio che può essere raggiunto da una qualsiasi cosa è quello in cui essa comincia a perire » [34]. Dalla precedente discussione risulta sufficientemente chiaro che quando Hegel passò dal concetto di finitudine a quello di infinità non poteva riferirsi a un'infinità che annullasse i risultati della sua precedente analisi, cioè non poteva intendere un'infinità che trascendeva la finitudine. Il concetto di infinito doveva invece risultare da una più precisa interpretazione della finitudine.

In realtà, noi vediamo che l'analisi delle cose oggettive ci ha già portato dal finito all'infinito, poiché il processo in cui una cosa finita muore, e, nel morire, diventa un'altra cosa finita che a sua volta segue questo stesso corso, è in sé un processo *ad infinitum*, e non solo nel senso superficiale che questo susseguirsi di passaggi non può essere interrotto. Quando una cosa finita « muore in » un'altra, essa ha mutato se stessa in quanto morire è il suo modo di attuare le sue vere potenzialità. Il continuo morire delle cose è dunque anche una continua negazione della loro finitudine. Questa è l'infinità. « Il finito, nel perire, nella sua negazione di sé, raggiunge il suo Essere in sé [*Ansichsein*] e pertanto ha realizzato se stesso... In tal modo esso si supera solo per ritrovarsi di nuovo. Questo autoidentificarsi, o negazione della negazione, è l'essere in senso affermativo, l'opposto del finito..., l'infinito » [35].

L'infinito è dunque proprio l'intrinseca dinamica del finito compreso nel suo significato reale. Esso consiste solo nel fatto che la finitudine « esiste solamente

[34] Vol. II, p. 246.
[35] Vol. I, p. 149.

nel suo passare oltre » se stessa [36].

Oltre a esporne la sua concezione personale, Hegel dimostra che la finitudine costituisce il principio di di base dell'idealismo: se infatti l'essere delle cose consiste nella loro trasformazione anzi che nel loro determinato stato di esistenza, i molteplici stati particolari di tali cose quali che siano la loro forma e il loro contenuto, non sono che momenti di un processo globale ed esistono solo nella totalità di tale processo. Esse sono dunque di natura « ideale » e la loro interpretazione filosofica deve consistere nell'idealismo [37]. « La proposizione secondo cui il finito è di natura ideale costituisce l'idealismo. In filosofia l'idealismo non consiste che nel riconoscimento che il finito non è vero essere. Essenzialmente ogni filosofia è un idealismo, o almeno assume l'idealismo come suo principio... » [38]. La filosofia, infatti, ha inizio quando la verità di un determinato stato di cose è messa in dubbio, e si riconosce che un particolare stato di cose non ha in sé alcuna verità definitiva. Dire « che il finito non è vero essere » non significa che il vero essere deve essere ricercato in un mondo trascendente o nell'intimo dell'animo umano. Hegel respinge come « idealismo di cattiva lega » tali fughe dalla realtà. La sua concezione idealistica implica che le comuni forme di pensiero, proprio in quanto non si allontanano dalla forma data delle cose, devono essere mutate in altre forme finché venga raggiunta la verità. Hegel espone questo atteggiamento essenzialmente critico nel suo concetto di dovere. Il « dovere » non è dominio della moralità e della religione, ma della prassi concreta. La ragione e la legge sono inerenti alla finitudine; esse non solo dovrebbero, ma devono essere realizzate su questa terra. « Nella realtà di fatto la Ragione

[36] *Ibid.*, p. 159.

[37] Hegel usa il termine « ideale » nel suo originario significato storico. Un'entità esistente è « di natura ideale » se esiste non di per se stessa, ma attraverso qualcos'altro.

[38] *Ibid.*, p. 168.

e la Legge non solo " dovrebbero " essere; la loro situazione non è così meschina... né tuttavia il Dovere è in sé sempre attuato, né la finitudine (il che sarebbe lo stesso) assoluta » [39]. La negazione della finitudine è allo stesso tempo la negazione dell'infinito come Trascendente: essa infatti richiede che il « dovere » venga realizzato in questo mondo.

Hegel contrappone dunque questo suo concetto di infinità a quello teologico. Non vi è alcuna realtà diversa dal finito o al di sopra di esso; se le cose finite devono trovare il loro vero essere, esse devono trovarlo nella loro esistenza finita e solo in essa. Hegel chiama questa concezione di infinità la vera « negazione di quel trascendente che è in se stesso negativo ». L'infinito di Hegel non è che l'altro lato del finito e pertanto dipende dalla finitudine: è in se stesso un'infinità finita. Vi è un solo mondo, e in esso le cose finite raggiungono la loro autodeterminazione attraverso il loro perire. La loro infinità è in questo mondo e solo in questo mondo.

Concepito come l'« infinito » processo di trasformazione, il finito è il processo dell'essere per sé (*Fürsichsein*). Noi diciamo che una cosa è per sé quando può prendere tutte le sue condizioni esterne e integrarle nel suo proprio essere. È « per sé » se « è passata al di là del Limite e della sua Alterità in modo tale da tornare all'infinito su se stessa negandole » [40]. Essere per sé non è uno stato ma un processo, poiché ogni condizione esterna deve continuamente essere trasformata in una fase dell'autorealizzazione, e ogni nuova condizione esterna che si presenti deve essere sottomessa a tale processo. L'autocoscienza, dice Hegel, è l'« esempio più esatto della presenza dell'infinità ». D'altra parte « le cose naturali non raggiungono mai un libero Essere per sé »; esse rimangono essere per l'altro [41].

[39] *Ibid.*, p. 149.

[40] *Ibid.*, p. 171.

[41] *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, § 96, Addition (*The Logic of Hegel*, trad. inglese di W. Wallace, Oxford, 1892, p. 179).

Questa essenziale differenza tra il modo di esistere dell'oggetto e quello di un essere cosciente porta a limitare l'applicazione del termine « finito » alle cose che non esistono per sé e non hanno pertanto il potere di realizzare le loro potenzialità attraverso le loro azioni libere e coscienti. In seguito alla loro mancanza di libertà e di coscienza le loro molteplici qualità sono « indifferenti » alle cose [42], e la loro unità è un'unità quantitativa anzi che un'unità qualitativa [43].

Tralasceremo la discussione sulla categoria della quantità e volgeremo direttamente al passaggio dall'essere all'essenza, con il quale si chiude il primo libro della *Scienza della Logica*. L'analisi del concetto di quantità rivela che la quantità non è esterna alla natura di una cosa, ma è essa stessa una qualità, e precisamente la qualità della dimensione (*Mass*). Il carattere qualitativo della quantità è espresso nella famosa legge hegeliana secondo cui la quantità si trasforma in qualità. Una cosa può cambiare in quantità senza subire il minimo mutamento nei riguardi della qualità, così che la sua natura o le sue proprietà rimangono esattamente le stesse mentre essa si sviluppa o si restringe in una qualche direzione. Ogni cosa « ha qualche aspetto che rimane indifferente a questo tipo di mutamento... » [44]. Vi è tuttavia un punto in cui la natura di una cosa viene alterata da un mutamento meramente quantitativo. I ben noti esempi di un mucchio di grano che cessa di essere un mucchio se si portano via uno dopo l'altro i singoli grani, o dell'acqua che diventa ghiaccio quando la graduale diminuzione di temperatura raggiunge un certo limite, o di una nazione che nel corso del suo sviluppo improvvisamente si frantuma e si disintegra, non esauriscono l'intero significato della proposizione hegeliana. Dobbiamo infatti comprendere anche che Hegel

[42] *Science of Logic*, vol. I, p. 192.
[43] *Ibid.*, p. 199.
[44] *Ibid.*, p. 387.

combatteva la comune concezione secondo cui il processo del « sorgere e del tramontare » era graduale (*allmählich*) e opponeva la sua concezione a quella secondo cui *natura non facit saltum* [45].

Una determinata forma di esistenza non può sviluppare il suo contenuto senza perire. Il nuovo deve necessariamente essere la negazione del vecchio, e non solo una semplice correzione o revisione. Certamente la verità non piove già bella e fatta dal cielo, e il nuovo deve in qualche modo essere esistito nell'ambito del vecchio. Esso tuttavia esisteva in esso solo in forma potenziale, e la sua realizzazione materiale era esclusa dalla forma prevalente dell'essere. Tale forma prevalente deve disintegrarsi. « I mutamenti dell'Essere » sono « un processo di divenire qualcos'altro che elimina la gradualità e in cui l'essere diviene qualitativamente diverso dal suo precedente stato di esistenza » [46]. Non vi è neppure progresso nel mondo: L'apparire di ogni nuova condizione comporta un salto; la nascita del nuovo è la morte del vecchio.

La *Scienza della Logica* che si era aperta con il problema: « Che cos'è l'Essere? » si mise poi alla ricerca delle categorie che potevano darci la possibilità di comprendere ciò che è veramente reale. Nel corso dell'analisi la stabilità dell'essere si dissolse in un processo di divenire, e la persistente unità delle cose venne a essere considerata un'« unità negativa », che non si poteva conoscere attraverso gli aspetti quantitativi e qualitativi della cosa stessa, ma comportava piuttosto la negazione di ogni entità determinata qualitativa o quantitativa. Ogni proprietà determinata, infatti, veniva considerata in contraddizione con ciò che le cose sono di « per se stesse ». Qualunque sia la persistente unità dell'essere « per sé », noi sappiamo che esso non è un'entità qualitativa o quantitativa che esiste dovunque nel

[45] *Ibid.*
[46] *Ibid.*, p. 389.

mondo, ma è piuttosto la negazione di ogni entità determinata. Il carattere essenziale dell'essere per sé è dunque la negatività; Hegel la definisce anche « contraddizione universale » che esiste « attraverso la negazione di ogni determinatezza »[47]; « assoluta negatività » o « totalità negativa »[48]. Questa unità, a quanto pare, è tale in virtù di un processo in cui le cose negano ogni esteriorità e alterità mettendo queste ultime in rapporto dinamico con se stesse. Una cosa è per sé solo quando ha posto (*gesetzt*) essa stessa tutte le sue determinazioni e le ha rese momenti della sua autorealizzazione, e pertanto, in ogni condizione che muta, essa « ritorna sempre a se stessa »[49]. Hegel chiama questa unità negativa e questo processo di autorealizzazione l'essenza delle cose.

Il problema « Che cos'è l'essere? » trova la sua soluzione nell'affermazione secondo cui « la verità dell'essere è l'Essenza »[50]; e per apprendere che cos'è l'essenza noi dobbiamo soltanto raccogliere i risultati della precedente analisi:

1) L'essenza non ha « alcun essere determinato »[51]. Tutte le posizioni tradizionali circa il regno delle idee e delle sostanze devono essere abbandonate. L'essenza non è né qualcosa nel mondo, né qualcosa al di sopra del mondo, ma piuttosto la negazione di ogni essere.

2) Questa negazione di ogni essere non è nulla se non « l'infinito movimento dell'Essere » al di là di ogni condizione determinata.

3) Il movimento non consiste in un processo contingente ed esterno, ma in un processo sostenuto dal potere del rapporto con se stesso attraverso il quale un soggetto pone le sue proprietà determinate come momenti della sua autorealizzazione.

[47] *Ibid.*, p. 394.
[48] *Ibid.*, p. 403.
[49] *Ibid.*, p. 404.
[50] Vol. II, p. 16.
[51] *Ibid.*, p. 17.

4) Un tale potere presuppone un essere in sé definito, una capacità di riflettere sulle condizioni determinate. Il processo dell'essenza è il processo della riflessione.

Il soggetto rivelato dall'essenza, non è al di fuori del processo, né consiste nel suo substrato immutabile, esso è lo stesso processo, e tutte le sue caratteristiche sono dinamiche. La sua unità consiste nell'insieme di un movimento che la Dottrina dell'Essenza descrive come il movimento della riflessione.

È di fondamentale importanza sapere che per Hegel la riflessione, come ogni altra caratteristica dell'essenza, denota un movimento oggettivo e soggettivo a un tempo. La riflessione non è essenzialmente il processo del pensiero, ma il processo dello stesso essere[52], così come il passaggio dall'essere all'essenza non è essenzialmente un procedimento filosofico, ma un processo della realtà. La stessa natura dell'essere « lo determina a interiorizzarsi », per cui l'essere, « entrando in se stesso diventa Essenza ». Ciò significa che l'essere oggettivo, se compreso nella sua vera forma, deve essere compreso come essere soggettivo; ciò che è in realtà. Il soggetto ora si rivela come la sostanza dell'essere, cioè l'essere appartiene all'esistenza di un soggetto più o meno cosciente, capace di affrontare e comprendere le sue determinate condizioni e pertanto di riflettere su di esse e di formare se stesso. Le categorie dell'essenza comprendono in sé l'intero regno dell'essere, che ora si manifesta nella sua forma vera e realmente capita. Le categorie della Dottrina dell'Essere ricompaiono; l'essere determinato è ora concepito come esistenza e in seguito come attualità; il « qualcosa » come cosa e in seguito come sostanza, e così via.

La riflessione è il processo attraverso il quale un'entità esistente si costituisce come l'unità di un soggetto. Tale unità essenziale si contrappone all'unità passiva

[52] Vol. II, p. 16.

e mutevole delle cose determinate; la riflessione non è essere determinato, ma essere determinante. Ogni determinazione qui è « posta dall'Essenza stessa » e si trova sotto il suo potere determinante.

Se esaminiamo ciò che Hegel attribuisce al processo dell'essenza e ciò che egli discute sotto il titolo di Determinazioni della Riflessione, ritroviamo le tradizionali leggi fondamentali del pensiero: i princìpi di identità, di mutamento, di contraddizione. In un diverso capitolo è espressa la legge della base. Il vero significato di queste leggi e del loro contenuto effettivamente oggettivo fu scoperto dalla logica hegeliana. La logica formale non può nemmeno sfiorare tale significato: la separazione della materia del pensiero dalla sua forma toglie alla verità il suo stesso fondamento. Il pensiero è vero solo fintanto che rimane in rapporto con il concreto movimento delle cose e ne segue da vicino i vari passaggi. Appena esso si scinde da questo processo oggettivo e in nome di una falsa precisione e di una falsa stabilità cerca di imitare il rigore della matematica, il pensiero diventa errore. Nella *Scienza della Logica*, è appunto la Dottrina dell'Essenza a fornire i concetti di base che liberano la logica dialettica dal metodo matematico. Hegel intraprende una critica filosofica del metodo matematico prima di presentare la sua Dottrina dell'Essenza; cioè nel trattare del concetto di quantità. La quantità è solo una caratteristica del tutto esterna dell'essere, una dimensione da cui sfugge il vero contenuto delle cose. Le scienze matematiche che operano in termini di quantità trattano di una forma senza contenuto che può essere misurata, contata ed espressa da numeri e simboli indifferenti. Il processo della realtà, tuttavia, non può essere considerato in tale modo: esso sfida il formalismo e la stabilità in quanto è esattamente la negazione di ogni forma stabile. I fatti e le relazioni che appaiono in questo processo mutano la loro natura in ogni fase di sviluppo. « La nostra conoscenza si troverebbe chiusa in una brutta trappola se concetti quali

la libetrà, la legge, la moralità, o persino Dio stesso, poiché non possono essere misurati e calcolati, o espressi in formule matematiche, fossero considerati al di là delle possibilità della conoscenza esatta, e noi dovessimo accontentarci di una loro immagine vaga e generica... » [53]. Dal momento che non solo la filosofia ma anche ogni vero campo del sapere mirano a conoscere tali concetti, la riduzione della scienza alla matematica comporta il definitivo arrendersi della verità:

> Quando le categorie matematiche vengono usate per determinare qualcosa che riguarda il metodo o il contenuto della scienza filosofica, un tale orientamento dimostra il suo carattere assurdo principalmente in questo: dal momento che le formule matematiche indicano pensieri e distinzioni concettuali, il significato di tali pensieri e distinzioni deve anzi tutto essere presentato, determinato e giustificato in filosofia. Nelle sue scienze concrete, la filosofia deve ricavare l'elemento logico dalla logica, non dalla matematica; quando la filosofia si rifà alle forme assunte dalla logica in altre discipline, di cui alcune sono solo presentimenti e altre formulazioni stentate della logica, al fine di trovare la sua logica, la filosofia non fa che cercare rifugio alla propria impotenza. Il solo impiego di queste forme prese a prestito costituisce in ogni caso un procedimento esteriore e superficiale: la conoscenza del valore e del significato delle forme da usare dovrebbe precedere il loro impiego; ma una tale conoscenza risulta solo dalla meditazione concettuale, non dall'autorità che la matematica attribuisce alle forme in questione [54].

La Dottrina dell'Essenza cerca di liberare la conoscenza dal culto dei « fatti osservabili » e dal senso comune del pensiero scientifico che impone tale culto. Il formalismo matematico abbandona e previene ogni comprensione critica e ogni impiego critico dei fatti. Hegel vide un intrinseco rapporto tra la logica matematica e una sottomissione su vasta scala ai fatti, e in questo senso precedette di oltre cento anni i risultati dello sviluppo del positivismo. Il vero campo della conoscenza

[53] *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, § 99, Addition (*The Logic of Hegel*, trad. inglese di W. Wallace, p. 187).
[54] *Science of Logic*, *op. cit.*, vol. I, p. 231.

non consiste nelle cose come dati di fatto, ma nella loro valutazione critica come primo passo verso il superamento della loro forma determinata. La conoscenza considera le cose come appaiono al fine di superare questa apparenza. « Ogni cosa, si dice, ha un'Essenza, cioè le cose non sono come si manifestano nella loro forma immediata. Vi è dunque qualcos'altro da fare oltre che errare da una qualità all'altra e limitarsi a passare dal qualitativo al quantitativo e viceversa; vi è qualcosa di permanente nelle cose, e ciò costituisce la prima manifestazione della loro Essenza » [55]. La consapevolezza del fatto che apparenza ed essenza non si accordano costituisce il primo passo verso la verità. Il punto di partenza del pensiero dialettico consiste nella capacità di distinguere il processo essenziale della realtà da quello apparente e di comprendere il loro rapporto. Le leggi della riflessione elaborate da Hegel sono le leggi fondamentali della dialettica. Procederemo ora a un breve riassunto di tali leggi.

L'essenza denota l'unità dell'essere, la sua identità attraverso i mutamenti. In che cosa consiste esattamente tale unità o identità? Essa non è un substrato fisso e permanente, ma un processo in cui ogni cosa lotta con le sue intrinseche contraddizioni e si sviluppa come risultato di tale lotta. Concepita in tal modo l'identità comprende in sé il suo opposto, la diversità, e implica un'autodifferenziazione e una conseguente unificazione. Ogni esistenza precipita nella sua negazione e rimane se stessa solo negando questa negatività. Essa si scinde in una diversità di condizioni e relazioni con altre cose che le sono originariamente estranee, ma che divengono parte intrinseca di sé qualora vengano a trovarsi sotto l'influenza attiva della sua essenza. L'identità è pertanto uguale alla « totalità negativa » che si dimostrò costituire la struttura della realtà;

[55] *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, § 112, Addition (*The Logic of Hegel*, trad. inglese di W. Wallace, p. 208).

è « uguale all'Essenza » [56].

Così concepita, l'essenza descrive l'effettivo processo della realtà. « La contemplazione di ogni cosa che è mostra, in sé, che nella sua autoidentità, si contraddice e si differenzia da sé, e nella sua varietà e contraddittorietà si identifica con sé; essa è in sé questo movimento di transizione da una all'altra di tali determinazioni, proprio in quanto ognuna di esse è in sé il suo opposto » [57].

La posizione di Hegel comporta una totale rivoluzione delle leggi tradizionali del pensiero e del modo di pensare che da esse deriva. Noi non possiamo esprimere questa identità delle cose in una proposizione che distingua un substrato permanente e i suoi attributi dal suo opposto o contrario. La varietà e gli opposti sono per Hegel parte dell'essenziale identità della cosa, e, per comprendere tale identità, il pensiero deve ricostruire il processo attraverso il quale la cosa diviene il suo opposto e in seguito lo nega e lo incorpora nel suo proprio essere.

Hegel sottolinea spesso l'importanza di tale concezione. In seguito alla loro intrinseca negatività, tutte le cose divengono autocontraddittorie, si oppongono a se stesse, e il loro essere consiste in quella « forza la quale può sia comprendere in sé sia sopportare la Contraddizione » [58]. « *Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie* »: questa proposizione, che si distingue tanto nettamente dai tradizionali princìpi di identità e di contraddizione, esprime, secondo Hegel, « la verità e l'essenza delle cose » [59]. « La contraddizione è la base di ogni movimento e ogni vita »; e ogni realtà è autocontraddittoria. In particolare il moto, il movimento esterno come l'automovimento, non è che « contraddizione in atto » [60].

[56] *Science of Logic*, vol. II, p. 38.
[57] *Ibid.*
[58] Vol. II, p. 68.
[59] *Ibid.*, p. 66.
[60] *Ibid.*, p. 67.

L'analisi hegeliana delle Determinazioni della Riflessione segna il punto in cui si può vedere che il pensiero dialettico infrange lo schema di cui si serviva la filosofia idealista. Finora abbiamo visto che la dialettica è giunta alla conclusione secondo cui il carattere della realtà è contraddittorio e la realtà è « totalità negativa ». Se siamo riusciti a entrare nella logica hegeliana, la dialettica ci è apparsa una legge ontologica universale la quale asserisce che ogni esistenza percorre il suo corso trasformandosi nel suo opposto e generando l'identità del suo essere agendo attraverso l'opposizione. Uno studio rigoroso di questa legge rivela tuttavia le implicazioni dei suoi moventi fondamentalmente critici. Se l'essenza delle cose consiste in tale processo, essa stessa è il prodotto di uno sviluppo concreto; « qualcosa che è divenuto [*ein Gewordenes*] » [61]. E l'influsso di questa interpretazione storica scuote le fondamenta dell'idealismo.

Può benissimo essere che gli antagonismi sviluppatisi nella società moderna abbiano condotto la filosofia ad asserire che la contraddizione è « la base fondamentale di ogni attività e ogni automovimento ». Una tale interpretazione trova totale conferma nella decisiva importanza dei rapporti sociali nel primo sistema di Hegel (per esempio nell'analisi del processo del lavoro, nella descrizione del conflitto tra interesse particolare e interesse comune, o della tensione tra stato e società). In tale primo sistema infatti il riconoscimento della natura contraddittoria della realtà sociale precedeva l'elaborazione della teoria generale della dialettica.

In ogni caso, quando applichiamo le Determinazioni della Riflessione alla realtà storica, siamo condotti quasi necessariamente alla teoria critica sviluppata dal materialismo storico. Che cosa significa, infatti, l'unità di identità e contraddizione nel contesto delle forme e delle forze sociali? In termini ontologici significa che la

[61] *Ibid.*, p. 62.

condizione di negatività non comporta una distorsione della vera essenza di una cosa, ma, al contrario, è la sua stessa essenza. In termini storico-sociali significa che di regola la crisi e la caduta non sono fenomeni accidentali o disordini esteriori, ma manifestano la vera natura delle cose e pertanto forniscono la base sulla quale può essere compresa l'essenza del sistema sociale esistente. Inoltre significa che le intrinseche potenzialità degli uomini e delle cose non possono realizzarsi nella società se non con la caduta dell'ordine sociale in cui esse sono dapprima raccolte. Quando una cosa si trasforma nel suo opposto, dice Hegel, quando contraddice se stessa, essa esprime la sua essenza. Quando, come dice Marx, l'idea e la pratica della giustizia e dell'uguaglianza in un determinato momento storico conducono all'ingiustizia e all'ineguaglianza, quando il libero scambio di beni equivalenti conduce da un lato allo sfruttamento e dall'altro all'accumularsi della ricchezza, tali contraddizioni esprimono anch'esse l'essenza dei rapporti sociali di quel momento. La contraddizione costituisce la vera forza motrice del processo.

La dottrina dell'Essenza definisce così le leggi generali del pensiero come leggi di distruzione: distruzione per amore della verità. Il pensiero diviene ora il tribunale in cui ci si oppone alle forme apparenti della realtà in nome del loro vero contenuto. L'essenza, « la verità dell'essere », è patrimonio del pensiero, il quale, a sua volta, è contraddizione.

Secondo Hegel, tuttavia, la contraddizione non chiude il processo. L'essenza, che è la sede della contraddizione, deve perire e « la contraddizione deve risolversi » [62]. Essa si risolve quando l'essenza diventa la base dell'esistenza. L'essenza, nel divenire la base delle cose, si trasforma in esistenza [63]. La base di una cosa, per

[62] Vol. II, p. 60.

[63] *Ibid.*, pp. 70-73: Hegel spiega questo rapporto nella sua analisi della Legge della Base. La sua discussione in proposito

Hegel, non è che la totalità della sua essenza che si materializza nelle concrete condizioni e circostanze dell'esistenza. L'essenza è dunque tanto storica quanto ontologica. Le potenzialità essenziali delle cose si realizzano nello stesso processo globale che stabilisce la loro esistenza. L'essenza può « raggiungere » la sua esistenza quando le potenzialità delle cose hanno raggiunto la loro maturità nelle condizioni della realtà e attraverso tali condizioni. Hegel descrive questo processo come il passaggio all'« attualità ».

Mentre la precedente analisi era basata sul fatto che le vere potenzialità delle cose non possono essere realizzate nell'ambito delle forme di esistenza prevalenti, l'analisi dell'« attualità » rivela la forma di realtà in cui tali potenzialità devono giungere all'esistenza. Le determinazioni essenziali non rimangono qui al di fuori delle cose, come qualcosa che dovrebbe essere ma non è, ma vengono materializzate pur conservando totalmente la loro integrità. Nonostante questo progresso generale raggiunto attraverso il concetto di « attualità », Hegel descrive l'attualità come un processo totalmente permeato dal conflitto tra possibilità e realtà. Tale conflitto, tuttavia, non consiste più nell'opposizione tra forze esistenti e non ancora esistenti, ma tra due forme antagonistiche della realtà che coesistono.

Uno studio rigoroso dell'attualità rivela che la contingenza (*Zufälligkeit*) viene prima. Ciò che *è* non è necessariamente ciò che è: potrebbe ugualmente esistere in qualche altra forma. Hegel non si riferisce a

ha un duplice scopo: (1) Essa mostra l'Essenza in atto nell'effettiva esistenza delle cose; e (2) supera la tradizionale concezione della Base come un'entità o una forma particolare tra le altre. Hegel riconosce che il « principio di ragione sufficiente [o Base] » implica la concezione critica secondo cui l'Essere « nella sua immediatezza viene dichiarato non valido » e viene considerato « essenzialmente qualcosa di " posto " ». Egli sostiene tuttavia che la ragione o la Base di un essere particolare non possono essere ricercate in un altro essere altrettanto particolare.

una qualche vuota possibilità logica. La multitudine delle forme possibili non è arbitraria. Vi è un rapporto preciso tra il dato e il possibile. Possibile è solo ciò che può derivare dall'effettivo contenuto del reale. Hegel ci riporta qui all'analisi svolta precedentemente a proposito del concetto di realtà. Il reale si manifesta antagonistico, scisso tra il suo essere e il suo dover essere. Esso porta in sé la negazione di ciò che è nella sua forma immediata in nome della sua vera natura, e pertanto « porta in sé... la Possibilità » [64]. La forma immediata in cui esiste il reale non è che uno stadio del processo in cui esso sviluppa il suo contenuto, cioè la realtà data è « equivalente alla possibilità » [65].

Il concetto di realtà si volge così nel concetto di possibilità. Il reale non è ancora « attuale », ma inizialmente è solo la possibilità dell'attuale. La possibilità appartiene al vero carattere della realtà; non viene imposta da un arbitrario atto speculativo. Il possibile e il reale sono in un rapporto dialettico che richiede per divenire operativo una particolare condizione, e tale condizione deve essere una condizione di fatto. Per esempio, se i rapporti esistenti nell'ambito di un determinato sistema sociale sono ingiusti e inumani, essi non possono essere combattuti da altre possibilità realizzabili, a meno che tali possibilità non abbiamo le loro radici in questo stesso sistema. Esse devono per esempio essere presenti in forma di ovvie ricchezze o forze produttive, o di sviluppo delle esigenze e dei desideri della popolazione, o, ancora, di cultura progredita, di maturità sociale e politica, e così di seguito. In tale caso, le possibilità non sono solo reali, ma rappresentano il vero contenuto di quel sistema sociale, in contrapposizione con la sua forma di esistenza immediata. Esse sono dunque anche più reali della realtà del dato. Dobbiamo dire che in questo caso « la possibilità è realtà »,

[64] *Science of Logic*, vol. II, p. 175.
[65] *Ibid.*, p. 177.

e il concetto di possibile è tornato di nuovo al concetto di reale [66].

Come può la possibilità essere realtà? Il possibile deve essere reale proprio nel senso che deve esistere. In realtà, il suo modo di esistere è già stato spiegato. Il possibile è la stessa realtà data considerata come qualcosa che deve essere negato e trasformato. In altri termini, il possibile è la realtà data concepita come la « condizione » di un'altra realtà [67]. La totalità delle forme di esistenza date è valida solo come condizione per altre forme di esistenza [68]. Questo è il concetto hegeliano di possibilità reale espresso in termini di una concreta tendenza o forza storica così da evitare una volta per sempre che esso venga usato come un rifugio idealistico dalla realtà. La famosa proposizione di Hegel la quale dice che « il fatto (*die Sache*) *è* prima di *esistere* » [69] può ora essere compresa nel suo preciso significato: prima di esistere, il fatto « è » nella forma di una condizione per una nuova costellazione di fatti che portano a compimento le potenzialità inerenti al dato. « Quando tutte le condizioni di un fatto sono presenti esso entra in esistenza » [70]. Inoltre, allo stesso tempo, la realtà data costituisce una reale possibilità di trasformazione in un'altra realtà. « La Reale Possibilità di un fatto [*einer Sache*] consiste nell'esistere di una molteplicità di circostanze in relazione con esso » [71]. Ritorniamo ora al nostro esempio di un sistema sociale non ancora realizzato. Un tale nuovo sistema è realmente possibile solo se le sue condizioni sono presenti nel vecchio, cioè se la forma sociale precedente possiede effettivamente un contenuto che tende alla realizzazione del nuovo sistema. Le circostanze che esistono nella vecchia forma sociale sono

[66] *Ibid.*
[67] *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, § 146.
[68] *Science of Logic*, vol. II, p. 179.
[69] *Ibid.*, p. 105.
[70] *Ibid.*
[71] *Ibid.*, p. 179.

così concepite non come vere in se stesse e indipendenti, ma come semplici condizioni per un diverso stato di cose che implichi la negazione del precedente. « Pertanto la Reale Possibilità costituisce la totalità delle condizioni: un'Attualità... che è l'Essere in sé di un qualche altro... » essere [72]. Il concetto di possibilità reale sviluppa così la sua critica della posizione positivista sulla base della natura degli stessi fatti. I fatti sono fatti solo se vengono messi in relazione a ciò che non è ancora un fatto e tuttavia si manifesta nei fatti già dati come reale possibilità. I fatti, cioè, sono ciò che sono solo come momenti di un processo che conduce al di là di essi, a ciò che non è ancora realizzato come fatto.

Il processo che « porta al di là » del dato è una tendenza oggettiva immanente nei fatti già dati: è un'attività non del pensiero ma della realtà, la vera attività dell'autorealizzazione. La realtà data ha infatti in sé, come suo contenuto, determinate possibilità reali, « contiene una dualità », ed è in se stessa « realtà e possibilità ». Nella sua totalità così come in ogni singolo aspetto e in ogni rapporto, il suo contenuto è chiuso in una situazione talmente inadeguata che solo la distruzione di quest'ultima può trasformare le sue possibilità in « attualità ». « Le molteplici forme dell'esistenza sono in se stesse autotrascendenza e distruzione, e pertanto sono in se stesse determinate a essere una mera possibilità » [73]. Il processo in cui si distruggono le forme esistenti e le si sostituisce con forme nuove, libera il contenuto e permette loro di raggiungere il loro stato « attuale ». Il processo in cui un determinato ordine della realtà scompare e si muta in un altro non è dunque nient'altro che la vecchia realtà che diviene se stessa [74]; il « ritorno » della realtà a se stessa, cioè alla sua vera forma [75].

[72] *Ibid.*, p. 180.
[73] *Ibid.*, p. 180.
[74] *Ibid.*, p. 183.
[75] *Ibid.*, p. 184.

Il contenuto di una determinata realtà porta in sé il seme della sua trasformazione in una nuova forma, e tale trasformazione è un « processo necessario » nel senso che è il solo modo in cui una realtà contingente diviene « attuale ». L'interpretazione dialettica dell'attualità elimina la tradizionale opposizione tra contingenza, possibilità e necessità, e le unisce tutte come momenti di un unico processo globale. La necessità presuppone una realtà contingente, cioè una realtà che nella sua forma prevalente abbia in sé possibilità non ancora realizzate. La necessità è il processo in cui tale realtà contingente raggiunge la sua forma adeguata. Hegel chiama questo processo il processo dell'attualità.

Se non si comprende la distinzione tra realtà e attualità, la filosofia di Hegel nel suoi princìpi fondamentali non ha senso. Abbiamo accennato al fatto che Hegel non ebbe a dichiarare che la realtà è razionale (o potenzialmente razionale), ma riservò tale attributo a una particolare forma di realtà, cioè all'attualità. La realtà attuale è quella realtà in cui la frattura tra possibile e reale è stata saldata. Questo risultato viene raggiunto attraverso un processo di mutamento in cui la realtà data si sviluppa e progredisce secondo le possibilità in essa presenti. Poiché il nuovo è dunque la liberata verità del vecchio, l'attualità è la « semplice unità positiva » di quegli elementi che nell'ambito del vecchio erano esistiti in disunione; è l'unità del possibile e del reale, il quale nel processo di trasformazione « ritorna a se stesso » [76].

Ogni pretesa differenza tra le varie forme dell'attuale è solo apparente in quanto l'attualità sviluppa *se stessa* in tutte le forme. Una realtà è attuale se si mantiene e si perpetua attraverso l'assoluta negazione di ogni contingenza, se cioè tutte le sue varie forme e tutti i suoi vari stadi sono solo la nitida manifestazione del suo vero contenuto. In una tale realtà, l'opposizione tra contin-

[76] *Ibid.*, p. 184.

genza e necessità è stata superata. Il suo processo è *necessario* in quanto segue la legge intrinseca alla sua propria natura e rimane la stessa in ogni condizione [77]. Allo stesso tempo, questa necessità è *libertà* in quanto il processo non è determinato dal di fuori, da forze esteriori, ma, in senso stretto, è un autosviluppo; tutte le condizioni sono comprese e « poste » dallo stesso reale che si sviluppa. L'attualità pertanto è la qualifica dell'unità definitiva dell'essere che non è più soggetto a mutamento in quanto esercita un potere autonomo su ogni mutamento: non è semplice identità ma « autoidentità » [78].

Una tale autoidentità può essere raggiunta solo attraverso l'autocoscienza e la conoscenza. Solo un essere che ha la facoltà di conoscere le sue proprie possibilità e quelle del suo mondo, infatti, può trasformare ogni stato di esistenza dato in una condizione per la sua libera autorealizzazione. La vera realtà presuppone la libertà, e la libertà presuppone la conoscenza della verità. La vera realtà, pertanto, deve essere compresa come la realizzazione di un *soggetto* conoscente. L'analisi hegeliana dell'attualità conduce quindi all'idea del soggetto come ciò che è veramente attuale in tutta la realtà.

Abbiamo raggiunto il punto in cui la Logica Oggettiva si volge in Logica Soggettiva, in cui, cioè, la soggettività emerge come la vera forma dell'oggettività. Possiamo riassumere l'analisi di Hegel nel seguente schema:

La vera forma della realtà richiede la libertà.

La libertà richiede l'autocoscienza e la conoscenza della verità.

L'autocoscienza e la conoscenza della verità sono gli elementi essenziali del soggetto.

La vera forma della realtà deve essere concepita come soggetto.

[77] *Ibid.*, p. 184.
[78] *Ibid.*, p. 186.

Dobbiamo notare che la categoria logica del « soggetto » non denota alcuna forma particolare di soggettività (quale quella dell'uomo) ma semplicemente una struttura generale che potrebbe essere caratterizzata meglio attraverso il concetto di « spirito ». Il soggetto denota un universale che si individualizza, e, se vogliamo pensare a un esempio concreto, possiamo indicare lo « spirito » di un'epoca storica. Se abbiamo compreso tale epoca, se siamo giunti al suo concetto, vediamo un principio universale che si sviluppa, attraverso l'azione autocosciente degli individui, in tutte le istituzioni, i fatti, i rapporti prevalenti.

La nozione di soggetto, tuttavia, non costituisce il punto finale dell'analisi hegeliana. Hegel procede ora a dimostrare che il soggetto è *concetto*. Egli ha mostrato che la libertà del soggetto consiste nella sua facoltà di comprendere ciò che è. In altri termini, la libertà trova il suo contenuto nella conoscenza della verità, ma la forma in cui la verità è compresa costituisce il *concetto*. La libertà, in ultima analisi, non è un attributo del soggetto pensante come tale, ma un attributo della verità che questo soggetto detiene e controlla. La libertà pertanto è un attributo del concetto, e la vera forma della realtà in cui viene realizzata l'essenza dell'essere è la nozione. La nozione « esiste » tuttavia solo nel soggetto pensante. « Il Concetto, qualora sia progredita sino a raggiungere un'esistenza tale da essere libera in sé, è appunto l'io cioè la pura autocoscienza »[79].

La strana identificazione di concetto e ego o soggetto, fatta da Hegel può essere compresa solo se teniamo in mente che egli considera il concetto l'attività del comprendere (*Begreifen*) piuttosto che la sua astratta forma logica o il suo risultato (*Begriff*). Essa ci riporta alla logica trascendentale di Kant in cui i più alti concetti del pensiero vengono considerati atti creativi dell'io

[79] *Ibid.*, p. 217.

sempre rinnovati nel processo della conoscenza [80]. Anzi che soffermarci sull'elaborazione fatta da Hegel a proposito di questo punto [81], cercheremo di sviluppare alcune conseguenze della sua idea di concetto.

Secondo Hegel, il concetto è l'attività del soggetto, e, come tale, la vera forma della realtà. D'altra parte il carattere essenziale del soggetto consiste nella libertà, così che la Dottrina del Concetto di Hegel di fatto sviluppa le categorie della libertà. Esse comprendono il mondo come appare quando il pensiero si è liberato dal potere della realtà « reificata », quando il soggetto è risultato la « sostanza » dell'essere. Questo pensiero ormai libero ha finalmente superato la distinzione tradizionale tra forme logiche e il loro contenuto. L'idea hegeliana di concetto capovolge il comune rapporto tra pensiero e realtà e costituisce il momento in cui la filosofia si fa una teoria critica. Secondo il pensiero comune, la conoscenza si fa tanto più irreale quanto più si astrae dalla realtà. Per Hegel è vero il contrario. L'astrazione dalla realtà, necessaria per il formarsi del concetto, rende il concetto stesso non più povero, ma più ricco della realtà, in quanto conduce dai fatti al loro reale contenuto. La verità non può essere colta nei fatti finché il soggetto non vive in essi ma si pone piuttosto contro di essi. Il mondo dei fatti non è razionale ma deve essere *portato* alla ragione, cioè a una forma in cui la realtà sia di fatto corrispondente alla verità. Finché tale condizione non viene raggiunta, la verità sta nella ragione astratta, non nella realtà concreta. Il compito dell'astrazione consiste nel trascendere la realtà e ridurla dalla mera apparenza « all'essenziale, che si manifesta solo nel Concetto » [82]. Con il formarsi della nozione, l'astrazione non allontana dall'attualità, ma conduce a essa. Ció che la natura e la storia sono realmente non potrà

[80] Vedi più sopra, pp. 38 e segg.
[81] *Science of Logic*, vol. II, pp. 280 e segg.
[82] *Ibid.*, p. 222.

essere trovato nei fatti prevalenti: il mondo non è così armonioso. La conoscenza filosofica si pone dunque contro la realtà, e tale opposizione si esprime nel carattere astratto delle nozioni filosofiche. « La filosofia non vuole essere un resoconto di ciò che accade, ma la cognizione di quanto è vero negli avvenimenti, e in nome della verità deve comprendere ciò che nel resoconto appare come mero avvenimento » [83].

La conoscenza filosofica, tuttavia, è superiore all'esperienza e alla scienza solo se le sue nozioni hanno raggiunto quel rapporto con la verità che Hegel riconosce esclusivamente alle nozioni dialettiche. L'andare oltre i fatti non distingue la conoscenza dialettica dalla scienza positiva. Anche quest'ultima va al di là del fatto, stabilisce leggi, fa previsioni, e così via. La scienza positiva, tuttavia, con tutti i suoi procedimenti, si mantiene nell'ambito della realtà data: il futuro che essa prevede, persino i mutamenti di forma a cui conduce, non oltrepassano mai il dato. La forma e il contenuto dei concetti scientifici rimangono legati all'ordine prevalente delle cose: sono di carattere statico anche quando esprimono il moto e il mutamento. Anche la scienza positiva tratta di concetti astratti, ma tali concetti sorgono dall'astrazione delle forme particolari e mutevoli delle cose e stabiliscono i loro caratteri comuni e permanenti.

Il processo di astrazione presente nel concetto dialettico è molto diverso. L'astrazione diventa ora la riduzione delle diverse forme e dei diversi rapporti della realtà all'effettivo processo attraverso cui vengono costituiti. Il mutevole e il particolare sono ora tanto importanti quanto gli elementi comuni e permanenti. L'universalità del concetto dialettico non consiste nella stabile e definitiva somma totale di caratteri astratti, ma nella totalità concreta che sviluppa essa stessa le particolari differenze di tutti i fatti che le appartengono. Il concetto ha in sé non solo tutti i

[83] *Ibid.*, p. 233.

fatti di cui la realtà è composta, ma anche i processi in cui tali fatti si sviluppano e si disintegrano. Il concetto stabilisce dunque « il *principio* delle sue distinzioni » [84]; i diversi fatti che la nozione comprende devono apparire come « distinzioni interne » al concetto stesso [85].

Il metodo dialettico deduce tutte le determinazioni concrete da un unico principio globale: il principio dello sviluppo autonomo del reale. I vari stati, le varie proprietà e condizioni del reale devono apparire come il suo stesso contenuto concreto non ancora sviluppato. Nulla può essere aggiunto dal di fuori (nessun fatto determinato, per esempio). Lo sviluppo dialettico non è « l'attività esterna del pensiero soggettivo », ma la storia oggettiva dello stesso reale [86]. Hegel può di conseguenza affermare che nella filosofia dialettica « non siamo noi a formare i concetti » [87], ma la loro formazione consiste piuttosto in uno sviluppo oggettivo che noi non facciamo che riprodurre.

Non vi è esempio della formazione del concetto dialettico più adeguato dell'idea marxiana di capitalismo. Così come Hegel, in accordo con la concezione secondo cui il concetto è una totalità antagonistica, dichiara « impossibile e assurdo fissare la verità in forme quali il giudizio positivo o il giudizio in generale » [88], anche Marx ripudia ogni definizione che fissi la verità in un insieme di proposizioni definitive. Il concetto di capitalismo non è nulla di meno che la totalità del processo capitalistico compreso nel « principio » attraverso il quale esso si sviluppa. La nozione di capitalismo ha inizio con la separazione dei produttori dai mezzi di produzione, la quale separazione comporta il lavoro degli uomini liberi e l'appropriazione del plus-valore,

[84] *Ibid.*, p. 244.
[85] *Ibid.*, p. 249.
[86] *Philosophy of Right*, § 31.
[87] *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, § 163, Addition 2 (*The Logic of Hegel*, trad. inglese di W. Wallace, p. 293).
[88] *Science of Logic*, vol. II, p. 229.

che, con lo sviluppo della tecnica, conduce all'accumularsi e al concentrarsi del capitale, al progressivo diminuire del profitto, e al crollo dell'intero sistema. I tre volumi del *Capitale* consistono nella trattazione del concetto di capitalismo, così come la trattazione del concetto occupa tutti i tre volumi della sua *Scienza della Logica*.

Inoltre il concetto costituisce una «totalità negativa» che si evolve solo in virtù delle sue forze contraddittorie. Gli aspetti negativi della realtà non sono pertanto «perturbazioni» o piccole irregolarità entro un tutto armonioso, ma le stesse condizioni attraverso cui si manifestano le struttura e le tendenze della realtà. L'eccezionale importanza del metodo in parola diviene del tutto chiaro qualora si consideri il modo in cui Marx concepì la crisi come momento concreto del sistema capitalistico così che questo momento «negativo» comporti la realizzazione del principio di tale sistema. Le crisi sono stadi necessari dell'autodifferenziarsi del capitalismo, e il sistema rivela il suo vero contenuto nell'atto negativo in cui si disintegra.

Il concetto presenta una totalità oggettiva in cui ogni momento particolare appare come «l'autodifferenziarsi» dell'universale (il principio che governa tale totalità) ed è pertanto esso stesso universale. Ciò equivale a dire che ogni particolare momento ha in sé, come suo vero contenuto, il tutto, e deve essere interpretato come un tutto. Per chiarire ulteriormente questo punto, prendiamo di nuovo in considerazione il campo in cui la logica dialettica ha dato frutti concreti: la teoria della società.

La logica dialettica sostiene che ogni contenuto particolare è determinato dal principio universale che stabilisce il movimento del tutto. Un singolo rapporto tra esseri umani, per esempio quello tra un padre e suo figlio, è costituito dai rapporti di base che reggono il sistema sociale. L'autorità del padre è sostenuta dal fatto che egli mantiene la famiglia: gli istinti egoistici della

società basata sulla concorrenza si infiltrano nel suo amore. L'immagine del padre accompagna l'adulto e lo conduce a sottomettersi alle forze che regolano la sua esistenza sociale. L'intimità del rapporto familiare costituisce dunque un primo passo verso i rapporti sociali prevalenti, così che lo stesso rapporto privato manifesta un suo contenuto sociale. Tale sviluppo si attua attraverso il principio della «negazione determinata». Il rapporto familiare attua cioè la contraddizione che disintegra il suo contenuto originario, e tale contraddizione, sebbene disintegri la famiglia, esercita la sua effettiva funzione. Il particolare *è* l'universale, così che il contenuto specifico si trasforma direttamente nel contenuto universale attraverso il processo della sua esistenza concreta. In questo caso la logica dialettica produce di nuovo la struttura di una forma storica della realtà in cui il processo sociale dissolve ogni sfera di vita limitata e stabile nella dinamica economica.

In seguito al suo intrinseco rapporto con ogni altro particolare momento del tutto, il contenuto e la funzione di ogni suo aspetto determinato mutano con ogni mutamento di tale tutto. Isolare e rendere stabili i particolari momenti è pertanto impossibile. L'incolmabile vuoto che si afferma esistere tra la matematica e la teoria dialettica consiste in questo: per questo ogni tentativo di esprimere la realtà in termini matematici ne distrugge inevitabilmente la vera natura. Gli oggetti della matematica, infatti, «hanno la caratteristica particolare... di essere estranei l'uno all'altro e di possedere proprietà stabili. Ora, se i Concetti vengono considerati in modo tale da corrispondere a simboli [matematici] cessano di essere Concetti. Le loro determinazioni non consistono in espressioni morte, quali numeri e linee, ... esse sono movimenti in vita; il particolare modo di essere determinato di un lato diviene immediatamente interno all'altro; è ciò che nei confronti di numeri e linee sarebbe una totale contraddizione, è essenziale

alla natura del Concetto »[89]. Il concetto, la sola forma adeguata della verità, « può essere compresa nella sua essenza solo dallo Spirito... ed è vano ogni tentativo di fissarla in figure spaziali e simboli algebrici al fine di renderla visibile all'occhio e trattabile o calcolabile in termini meccanici estranei al Concetto stesso »[90].

Tutta la dottrina del concetto è perfettamente « realistica » se viene compresa e applicata come teoria storica. Tuttavia, come abbiamo già accennato, Hegel tende a eliminare l'aspetto storico e concreto di tale teoria e a sostituirlo con la realtà indipendente del pensiero. La varietà di nozioni particolari converge infine nel concetto che diviene l'unico contenuto di tutta la Logica[91]. Questa tendenza potrebbe ancora riconciliarsi con l'interpretazione storica se pensassimo che il concetto rappresenta la definitiva conquista del mondo da parte della ragione. Realizzazione della ragione in questo caso significherebbe dominio universale esercitato sulla natura da uomini che hanno un'organizzazione sociale razionale; un mondo che potrebbe essere concepito come la realizzazione del concetto di tutte le cose. Tale concezione storica è presente nella filosofia di Hegel, ma è costantemente sopraffatta dalle concezioni ontologiche dell'idealismo assoluto. La *Scienza della Logica* si conclude nell'idealismo assoluto.

Non possiamo seguire la Dottrina del Concetto al di là del punto che abbiamo raggiunto. Invece di una rapida e necessariamente inadeguata esposizione della Logica Soggettiva, abbiamo preferito tentare una sommaria interpretazione dei suoi paragrafi conclusivi che costituiscono il famoso passaggio dalla *Logica* alla *Filosofia della Natura e dello Spirito* e chiudono così l'intero sistema in tutte le sue fasi.

Il concetto indica la forma generale di ogni essere,

[89] *Ibid.*, p. 251.
[90] *Ibid.*, p. 252.
[91] Vedi più avanti, pp. 190 e segg.

e, allo stesso tempo, il vero essere che rappresenta adeguatamente questa forma, cioè il libero soggetto. Il soggetto, inoltre, sviluppa la sua esistenza in un movimento di autorealizzazione in forme sempre più alte. Hegel chiama la più alta forma di questa autorealizzazione idea. Da Platone in poi l'idea era stata l'immagine delle vere potenzialità delle cose in contrapposizione alla realtà apparente. In origine l'idea era un concetto critico, come il concetto di essenza, che denunciava la falsa sicurezza del senso comune in un mondo che rimaneva troppo facilmente soddisfatto della forma immediata in cui le cose apparivano. La proposizione secondo cui il vero essere è l'idea e non la realtà presenta pertanto un intenzionale paradosso.

Per Hegel, che non riconosceva alcuna verità al di là del mondo, l'idea è reale e il compito dell'uomo consiste nel vivere in tale realtà. L'idea esiste come cognizione e vita. Tali termini non presentano più alcuna difficoltà poiché sino dai primi scritti di Hegel la vita ha costituito la forma del vero essere[92]. Esso rappresenta il modo di esistere che un soggetto ha trasformato in sua propria opera compiuta in libertà attraverso la cosciente negazione di tutto ciò che gli rimaneva estraneo. Inoltre, la vita può essere tale opera compiuta in libertà solo in virtù della cognizione, dal momento che il soggetto per poter disporre sulle potenzialità delle cose deve possedere la facoltà del pensiero concettuale.

L'elemento pratico è ancora presente nei paragrafi conclusivi della *Logica*: la forma adeguata dell'idea è intesa come l'unità di cognizione e azione, o « l'identità dell'Idea Teoretica e dell'Idea Pratica »[93]. Hegel dichiara esplicitamente che l'idea pratica, la realizzazione del « Bene » che altera la realtà esterna, è « più alta dell'Idea della Cognizione, ... poiché ha non solo la dignità dell'universale, ma anche quella della semplice

[92] Vedi più sopra, pp. 55 e seg.
[93] *Science of Logic*, vol. II, p. 466.

realtà in atto » [94].

Il modo in cui Hegel esprime questa unità dimostra tuttavia che egli ha compiuto una definitiva trasformazione della storia in ontologia. Il vero essere è concepito come un essere perfettamente libero. La perfetta libertà, secondo Hegel, richiede che il soggetto comprenda tutti gli oggetti, così che venga negata la loro indipendente oggettività. Il mondo oggettivo diviene dunque il mezzo per l'autorealizzazione del soggetto che comprende ogni realtà come sua e non ha oggetto al di fuori di se stesso. Finché la cognizione e l'azione hanno un oggetto esterno non ancora vinto e pertanto estraneo e ostile al soggetto, il soggetto non è libero. L'azione è sempre diretta contro un mondo ostile e, dal momento che implica l'esistenza di tale mondo ostile, essa in realtà limita la libertà del soggetto. Solo il pensiero, il puro pensiero, realizza le esigenze della totale libertà, poiché il pensiero che « pensa » se stesso ha tutta la sua alterità in sé; non ha oggetto al di fuori di se stesso [95].

Ritorniamo all'affermazione di Hegel secondo cui « ogni filosofia è un idealismo ». Possiamo ora comprendere il lato critico dell'idealismo, che giustifica tale affermazione. Vi è tuttavia un altro aspetto dell'idealismo il quale lo lega alla realtà che le sue tendenze critiche si sforzano di superare. Dalle loro origini i concetti fondamentali dell'idealismo riflettono una separazione sociale della sfera intellettuale dalla sfera della produzione materiale. Il loro contenuto e la loro validità dipendevano dal potere e dalle facoltà di una « classe agiata » che diveniva custode dell'idea in virtù del fatto che non era costretta a lavorare per la riproduzione materiale della società. La sua eccezionale condizione, infatti, lasciava questa classe libera dalle relazioni inumane create dalla riproduzione materiale, e la rendeva capace di prescindere da tali relazioni. La verità

[94] *Ibid.*, p. 460.
[95] Vedi *Philosophy of Right*, § 4, Addition.

della filosofia veniva così a dipendere dal suo distacco dal mondo concreto della prassi.

Abbiamo visto che Hegel combatteva questa tendenza della filosofia considerandola come la totale abdicazione della ragione. Egli sostenne l'effettivo potere della ragione e la realizzazione concreta della libertà, ma era terrorizzato dalle forze sociali che avevano affrontato tale compito. La Rivoluzione francese aveva nuovamente mostrato che la società moderna era un sistema di antagonismi inconciliabili. Hegel riconosceva che i rapporti nell'ambito della società civile non avrebbero mai potuto attuare, a causa della particolare forma di lavoro su cui erano basati, una perfetta libertà e una perfetta ragione. In tale società, l'uomo rimaneva soggetto alle leggi di un'economia incontrollata e doveva essere tenuto a bada da uno stato forte, capace di affrontare le contraddizioni sociali. La verità ultima doveva pertanto essere ricercata in un'altra sfera della realtà. La filosofia politica di Hegel si basò sempre su tale convinzione, e anche la *Logica* porta le tracce di questa rinuncia.

Se la ragione e la libertà sono i princìpi del vero essere e la realtà in cui esse si realizzano è turbata dall'irrazionalità e dalla schiavitù, esse devono di nuovo trovare rifugio nell'idea. La cognizione diventa dunque superiore all'azione, e la conoscenza (la conoscenza filosofica) si avvicina alla verità più della prassi sociale e politica. Sebbene Hegel dica che lo stadio dello sviluppo storico raggiunto nel suo tempo rivela che l'idea è divenuta reale, essa « esiste » come mondo compreso, *presente nel pensiero*, come « sistema di scienza ». Tale conoscenza non è più individuale, ma ha la « dignità » dell'« universale ». L'uomo è divenuto cosciente del mondo come ragione, delle vere forme di tutto ciò che può realizzarsi. Purificato dalle scorie dell'esistenza, questo sistema costituisce la perfetta verità, l'idea assoluta.

L'idea assoluta non si aggiunge ai risultati dell'analisi precedente come un'entità separata e suprema. Essa,

nel suo contenuto, rappresenta la totalità dei concetti sviluppati dalla *Logica*, e, nella sua forma, il « metodo » attraverso cui si attua tale totalità. « Il parlare dell'idea assoluta può suggerire l'idea secondo cui noi stiamo alla fine raggiungendo l'apice e l'esattezza su tutto l'argomento. È certo possibile abbandonarsi a una retorica senza senso nei riguardi dell'idea assoluta. Il suo vero contenuto, tuttavia, consiste solo in tutto il sistema di cui abbiamo finora studiato lo sviluppo » [96]. Il capitolo di Hegel sull'Idea Assoluta ci dà di conseguenza una dimostrazione finale e comprensiva del metodo dialettico [97]. Esso è presentato di nuovo come il processo oggettivo dell'essere, che si mantiene solo attraverso i diversi modi di « negazione della negazione ». Appunto questa dinamica conduce infine all'idea assoluta e al passaggio dalla *Logica* alla *Filosofia della Natura e dello Spirito*. L'idea assoluta è il vero concetto della realtà, e, come tale, la più alta forma di cognizione. Essa rappresenta, per così dire, il pensiero dialettico sviluppato nella sua totalità. Tuttavia, come pensiero *dialettico* ha in sé la sua negazione; non è una forma armoniosa e stabile, ma un processo di unificazione degli opposti. Essa non è completa se non nel suo opposto.

L'idea assoluta è il *soggetto* nella sua forma definitiva: il *pensiero*. Il suo opposto e la sua negazione sono l'*oggetto*, l'*essere oggettivo*. L'idea assoluta deve ora essere interpretata come essere oggettivo. La *logica* di Hegel termina così là donde era cominciata, con la categoria dell'essere. Questo, tuttavia, è un essere diverso, che non può più essere spiegato attraverso i concetti applicati nell'analisi con cui si apriva la stessa *Logica*. L'essere, infatti, ora è compreso nel suo concetto, cioè come una totalità concreta in cui sussistono tutte le forme particolari, le distinzioni e i rapporti essenziali

[96] *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, § 237. Addition (*The Logic of Hegel*, trad. inglese di W. Wallace, pp. 375 e segg.).
[97] *Science of Logic*, vol. II, pp. 468-84.

di un unico principio globale. Compreso in questi termini, l'essere è *natura*, e il pensiero dialettico si trasforma nella *Filosofia della Natura*.

L'esposizione ora fatta non spiega che un aspetto di tale trasformazione. Il passare oltre la *Logica* non implica solo una transizione metodologica da una scienza (la Logica) all'altra (la Filosofia della Natura), ma anche una transizione oggettiva da una forma di essere (l'Idea) all'altra (la Natura). Hegel dice che « l'idea si manifesta liberamente » nella natura, oppure « si determina » liberamente come natura [98]. Tale affermazione, esponendo il passaggio in parola come un effettivo processo della realtà, presenta grandi difficoltà nella comprensione del sistema hegeliano.

Abbiamo già sottolineato che la logica dialettica lega la forma del pensiero al suo contenuto. Il concetto come forma logica è allo stesso tempo il concetto come realtà esistente: è un soggetto pensante. L'idea assoluta —la forma adeguata di questa esistenza— deve pertanto avere in sé quella dinamica che la spinge verso il suo opposto, e, attraverso la negazione di questo opposto, a ritornare poi a se stessa. Ma come si può dimostrare che questa libera trasformazione dell'idea assoluta in essere oggettivo (Natura) e di qui in Spirito è qualcosa che accade realmente?

A questo punto la Logica di Hegel si rifà alla tradizione metafisica della filosofia occidentale, una tradizione che in tanti suoi aspetti essa aveva abbandonato. Da Aristotele in poi, la ricerca dell'essere (come tale) era sempre stata collegata alla ricerca del vero essere, di quel determinato essere che esprime nella forma più adeguata i caratteri dell'essere come tale. Questo vero essere fu chiamato Dio. L'ontologia aristotelica terminava nella teologia [99], ma in una teologia che non aveva nulla a che fare con la religione dal momento che consi-

[98] *Ibid.*, p. 486.
[99] Aristotele, *Metafisica*, Libro *Λ*, 7.

derava l'essere di Dio esattamente nello stesso modo in cui considerava l'essere delle cose materiali. Il Dio aristotelico non è né il creatore né il giudice del mondo; la sua funzione è meramente ontologica, si potrebbe persino dire meccanica; egli rappresenta un tipo definito di movimento.

In linea con questa tradizione anche Hegel collega la sua Logica alla Teologia. Egli dice che la *Logica* « mostra Dio come è nella sua eterna essenza prima della creazione della Natura e di uno Spirito finito »[100]. Dio, secondo questa frase, significa totalità delle forme pure di ogni essere, cioè la vera essenza dell'essere rivelata dalla *Logica*. Tale essenza è realizzata nel libero soggetto la cui perfetta libertà è il pensiero. Fino a questo punto la logica di Hegel segue lo schema della Metafisica aristotelica. La tradizione cristiana, in cui la filosofia di Hegel aveva profonde radici, afferma poi i suoi diritti e impedisce che si mantenga una concezione di Dio puramente ontologica. L'idea assoluta deve essere concepita come il vero creatore del mondo; essa deve manifestare la sua libertà affrontando il suo opposto, cioè la natura.

La concezione di Hegel rimane tuttavia ancorata alle tendenze razionalistiche della sua filosofia. Il vero essere non risiede al di là del mondo, ma esiste solo nel processo dialettico attraverso cui si perpetua. Non esiste alcuna meta finale, al di fuori di questo processo, che possa indicare la salvezza del mondo. Il mondo, così come lo descrive la *Logica, è* « la totalità in se stessa, e ha in sé la pura idea della stessa verità »[101]. Il processo della realtà è un « movimento circolare » che mostra la stessa forma assoluta in tutti i suoi momenti, cioè il ritorno dell'essere a se stesso attraverso la negazione di ciò che gli è estraneo. Il sistema di Hegel annulla dunque l'idea della creazione: ogni negatività è superata dalla dinamica intrinseca alla realtà. La natura raggiunge la sua verità quando entra nella sfera della storia. Lo sviluppo del soggetto libera l'essere dalla sua cieca necessità, e la natura diventa parte della storia umana e pertanto parte dello spirito. La storia, a sua volta, rappresenta il lungo cammino dell'umanità verso il dominio concettuale e pratico della natura e della società, dominio che si attua quando l'uomo giunge alla ragione e al possesso del mondo come ragione. La prova che tale condizione è stata raggiunta consiste, secondo Hegel, nel fatto che è stato elaborato il vero « sistema della scienza », cioè la sua propria concezione filosofica. Essa include tutto il mondo come totalità compresa in cui ogni cosa e ogni rapporto appaiono nella loro vera forma e nel loro vero contenuto, cioè nella loro nozione. L'identità di soggetto e oggetto, di pensiero e realtà, è dunque attuata.

[100] *Science of Logic*, vol. I, p. 60.
[101] *Ibid.*, vol. II, p. 227.

CAPITOLO SESTO

LA FILOSOFIA POLITICA (1816-1821)

Il primo volume della *Scienza della Logica* fu pubblicato nel 1812, l'ultimo nel 1816. Durante questi quattro anni c'erano state la « Guerra di Liberazione » prussiana, la Sacra Alleanza contro Napoleone, le battaglie di Leipzig e Waterloo e la vittoriosa entrata degli Alleati a Parigi. Nel 1816, Hegel, allora preside di una scuola media superiore a Norimberga, ebbe una cattedra di filosofia all'università di Heidelberg. L'anno successivo egli pubblicó la prima edizione dell'*Enciclopedia delle Scienze Filosofiche* e fu scelto come successore di Fichte all'Università di Berlino. Il raggiungimento della meta finale della sua carriera accademica coincide con la fine dello sviluppo della sua filosofia. Hegel divenne il così detto filosofo ufficiale dello stato prussiano e il dittatore filosofico della Germania.

Non daremo altri particolari della vita di Hegel in quanto non stiamo trattando del suo carattere personale e della sua storia individuale. La funzione sociale e politica della sua filosofia e i punti in comune tra tale filosofia e la Restaurazione devono invece essere spiegati alla luce della particolare situazione in cui si trovava la società moderna alla fine dell'era napoleonica.

Hegel considerava Napoleone l'eroe storico che realizzava il destino della Rivoluzione francese; egli era, pensava Hegel, l'uomo capace di trasformare le conquiste del 1789 in un ordine statale e di far coincidere la libertà individuale con la ragione universale di uno stabile sistema sociale. Hegel non ammirava in Napoleone una grandezza astratta ma la capacità di esprimere l'esigenza storica del suo tempo. Napoleone rappresentava l'«anima del mondo» in cui si incorporava il compito universale di tale tempo. Questo compito consisteva nel mantenere e consolidare la nuova forma di

società basata sul principio della ragione. Sappiamo che il principio della ragione secondo Hegel veniva realizzato nella società attraverso un ordine sociale basato sull'autonomia razionale dell'individuo. La libertà individuale aveva tuttavia assunto la forma di un individualismo bruto; la libertà individuale si trovava chiusa in una lotta per la vita o per la morte contro quella di ogni altro individuo. Il Terrore del 1793 costituiva il tipico esempio di questo individualismo e ne rappresentava la necessaria conseguenza. Il conflitto tra proprietà feudali aveva già mostrato che il feudalesimo non aveva più la capacità di tenere uniti gli interessi individuali e quelli generali; la generale libertà di concorrenza dimostrava ora che neppure la società della classe media aveva tale capacità. Hegel vedeva dunque nella sovranità dello stato l'unico principio che avrebbe condotto all'unità.

Napoleone aveva eliminato entro grandi limiti le tracce del feudalesimo in Germania. Il Codice Civile venne introdotto in molte parti del vecchio *Reich* tedesco. «L'uguaglianza civile, la libertà religiosa, l'abolizione dei diritti di decima e dei diritti feudali, la vendita dei beni ecclesiastici, l'eliminazione delle gilde, l'enorme sviluppo della burocrazia e un'amministrazione "saggia e liberale", una costituzione che comportava che le imposte e le leggi venissero stabilite attraverso il voto dei notabili, tutto ciò doveva creare una rete di interessi strettamente legati al permanere della dominazione francese »[1]. Il *Reich* assurdamente impotente era stato sostituito da un gran numero di stati sovrani, soprattutto nella Germania del Sud. Questi stati erano certamente solo forme caricaturali di uno stato sovrano moderno come noi lo concepiamo, e tuttavia rappresentavano un netto progresso nei confronti delle precedenti suddivisioni territoriali del *Reich* che avevano cercato di creare un accordo tra

[1] Georges Lefebvre, *Napoleon*, Paris, 1935, p. 428.

lo sviluppo del capitalismo e il vecchio ordine sociale. I nuovi stati costituivano almeno unità economiche più ampie; avevano una burocrazia con una sede centrale, un sistema di amministrare la giustizia più semplice, e un più razionale metodo per stabilire l'ammontare delle imposte retto in qualche modo da un controllo pubblico. Queste innovazioni sembravano essere in linea con l'esigenza avvertita da Hegel di un ordinamento più razionale dei sistemi politici che permettesse lo sviluppo delle nuove forze intellettuali e materiali emerse dalla Rivoluzione francese, e non c'è quindi da meravigliarsi che egli abbia dapprima considerato la lotta contro Napoleone un'opposizione reazionaria. I suoi riferimenti alla « Guerra di Liberazione » sono pertanto sprezzanti e ironici. Egli in realtà arrivò sino al punto di non riconoscere che la sconfitta di Napoleone era definitiva anche dopo che gli Alleati erano trionfalmente entrati a Parigi.

Tipici dell'atteggiamento di Hegel nei confronti degli avvenimenti politici di quegli anni sono i suoi sfoghi nel corso delle lezioni (1816) in cui egli sottolineava con enfasi e coraggio l'importanza dei valori puramente intellettuali nei confronti dei concreti interessi politici:

> Ci auguriamo che oltre allo stato, il quale ha incorporato ogni altro interesse nel suo, la Chiesa possa ora riprendere la sua alta posizione; che possa essere preso in considerazione, al di là del regno del mondo a cui sono stati finora rivolti tutti i pensieri e tutti gli sforzi, anche il regno di Dio. In altri termini, insieme con gli affari politici e gli altri interessi di tutti i giorni, noi possiamo sperare che la Scienza, il mondo libero e razionale dello Spirito possa nuovamente trionfare [2].

In verità questo è un atteggiamento strano. Il filosofo politico che solo un anno dopo doveva divenire il portavoce ufficiale dell'ideologia dello stato prussiano e dichiarare che il diritto dello stato era il diritto della

[2] *Lectures on the History of Philosophy*, trad. inglese di E. S. Haldane, London, 1892, pp. XI e segg.

stessa ragione, ora denuncia l'attività politica e interpreta la liberazione nazionale come libertà di studio scientifico. Egli ora pone la verità e la ragione molto al di là del turbine sociale e politico, nel regno della pura scienza.

Vedremo che Hegel rimarrà in seguito fermo su questa sua nuova posizione. Quanto al suo passaggio da un atteggiamento piuttosto antinazionalistico a un atteggiamento nazionalistico, possiamo notare una simile « incoerenza » anche agli inizi della filosofia moderna. Hobbes, che può essere definito il filosofo più caratteristico della borghesia alle sue origini, considerò la sua filosofia politica compatibile dapprima con la monarchia di Carlo I, poi con lo stato rivoluzionario di Cromwell, e infine con la reazione degli Stuart. Per Hobbes non aveva importanza che lo stato sovrano assumesse la forma di una democrazia, di un'oligarchia, o di una monarchia costituzionale, fintanto che esso asseriva la sua sovranità nei rapporti con gli altri stati e conservava la sua autorità nei confronti dei cittadini. Così, anche per Hegel le relazioni politiche tra nazioni non avevano grande importanza fintanto che venivano uniformemente mantenute la fondamentale identità dei rapporti sociali ed economici della classe media, e la loro supremazia. La monarchia costituzionale moderna gli sembrava dover servire molto bene a preservare questa struttura economica. Alla caduta del sistema di governo napoleonico in Germania egli fu di conseguenza ben lieto di salutare l'avvento della monarchia sovrana come la giusta erede del sistema napoleonico.

Per Hegel la sovranità dello stato costituiva uno strumento necessario per preservare la società basata sulla classe media. Lo stato sovrano, infatti, avrebbe dovuto privare gli individui della distruttiva facoltà di concorrenza tra di loro e rendere la concorrenza un fattore positivo per l'interesse dell'universale; avrebbe dovuto poter dominare i contrastanti interessi dei suoi membri. In tale affermazione è implicito che laddove

il sistema sociale richiede che l'esistenza dell'individuo dipenda dalla concorrenza con altri individui, la sola garanzia di una almeno parziale realizzazione dell'interesse comune consiste nella limitazione della libertà individuale entro l'ordine universale dello stato. La sovranità dello stato presuppone così una concorrenza internazionale tra unità politiche antagonistiche il cui potere risiede essenzialmente nella loro indiscussa autorità sui loro membri.

Nella sua relazione pubblica del 1817 a proposito delle dispute del Württemberg, le idee di Hegel sono totalmente dettate da tale atteggiamento. Il Württemberg era divenuto un regno sovrano per opera di Napoleone. Fu necessaria una nuova costituzione per sostituire l'antiquato sistema semifeudale e si dovettero acquistare nuovi territori da aggiungere allo stato originario così da poter formare un insieme sociale e politico unitario. Il re aveva abbozzato questa costituzione e la aveva sottomessa all'assemblea degli stati separati nel 1815. Quest'ultima non volle accettarla. Hegel, nella sua decisa difesa dell'abbozzo del re contro l'opposizione degli stati separati interpretò il conflitto tra le due parti come una lotta tra il principio sociale vecchio e quello nuovo, tra il privilegio feudale e la sovranità moderna.

La relazione di Hegel appare interamente basata sul principio della sovranità. Napoleone, egli dice, stabilì la sovranità esterna dello stato, mentre il compito storico di quel momento consisteva nello stabilire la sua sovranità interna, l'indiscussa autorità del governo sui suoi cittadini. Ciò comporta una nuova concezione dei rapporti tra lo stato e il suoi membri. L'idea del contratto sociale deve essere sostituita dall'idea dello stato come insieme oggettivo. Il sistema del periodo jenese[3] aveva ripudiato ogni applicazione del contratto sociale allo stato. Ora, il tema principale alla base della filosofia hegeliana consiste nel principio secondo cui lo stato è separato dalla società.

[3] Vedi più sopra, p. 105.

Attraverso l'irriconciliabile conflitto degli interessi particolari che costituiscono la base dei rapporti nella società moderna, l'intrinseco funzionamento di tale società non può produrre alcun interesse comune. L'universale deve essere imposto ai particolari, per così dire, contro la loro volontà, e il rapporto, tra individui da un lato e lo stato dall'altro, che ne deriva, non può essere uguale a quello tra individui. Il contratto può essere valido per i rapporti tra individui ma non per i rapporti tra stato e individui. Un contratto, infatti, implica che le parti contraenti siano « ugualmente indipendenti l'una dall'altra ». Il loro accordo non è che « un rapporto contingente » che sorge dalle loro esigenze soggettive[4]. Lo stato, invece, costituisce un « rapporto oggettivo e necessario », essenzialmente indipendente dalle esigenze soggettive.

Secondo Hegel, la società civile deve condurre alla fine a un sistema autoritario; tale mutamento sorge dalle basi economiche della stessa società civile e serve a perpetuare la sua struttura. Il mutamento nella forma doveva salvaguardare il contenuto minacciato. Hegel, come ricordiamo, aveva descritto il sistema autoritario quando parlò del « governo di disciplina » alla fine della trattazione della moralità nel sistema jenese. Questa forma di governo non costituiva un nuovo ordine ma si limitava a imporre un metodo al prevalente sistema individualistico. Anche qui, nell'elevare lo stato al di sopra della società, Hegel segue lo stesso schema. Egli attribuisce allo stato il potere supremo in quanto vede gli inevitabili effetti degli antagonismi nell'ambito della società moderna. Gli interessi individuali in conflitto non possono generare un sistema che garantisca

[4] *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre* 1815 *und* 1816, in *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, p. 197.

la continuità dell'insieme, per cui è necessario imporre a tali interessi un'autorità incontestabile. Il rapporto del governo con il popolo non è più considerato in termini di contratto, ma è reso « un'originaria unità di fatto »[5]. L'individuo deve anzi tutto sottostare al suo dovere verso lo stato e i suoi diritti sono subordinati a tale dovere. Lo stato sovrano assume la forma di uno stato di disciplina.

La sua sovranità, tuttavia, differisce dalla sovranità dello stato assolutista: il popolo deve divenire parte effettiva del potere dello stato[6]. Poiché l'economia moderna è fondata sull'attività dell'individuo emancipato, la maturità sociale dell'individuo deve essere difesa e incoraggiata. È degno di nota a tale proposito il fatto che Hegel criticò in modo particolare un unico punto della costituzione del re; quello che riguardava la restrizione del diritto di suffragio. Il re aveva stabilito anzi tutto che i funzionari dello stato così come i membri dell'esercito, del clero e della professione dei medici non dovessero essere eletti, e, in secondo luogo, che fosse necessaria, come primo requisito per il suffragio, una rendita di almeno duecento fiorini ricavata dai beni immobili. Hegel dichiarò in proposito che in primo luogo l'esclusione dei funzionari dello stato dalla Camera popolare era estremamente pericolosa poiché proprio coloro i quali facevano gli uomini di stato per professione e avevano un'esperienza in tale campo sarebbero stati i più abili difensori degli interessi comuni contro quelli particolari. Ogni impresa privata, egli asserì, pone per la sua stessa natura, in una società basata sull'economia individuale, l'individuo contro la comunità.

« I proprietari di beni immobili così come i commercianti e altri che si trovano ad avere una proprietà o un mestiere hanno interesse a conservare l'ordine borghese, ma il loro fine immediato consiste nel preservare la loro proprietà privata »[7].

Costoro sono pronti e decisi a fare quanto meno è possibile per l'universale. Hegel aggiunge che questo atteggiamento non dipende dall'etica o dal carattere personale di determinati individui, ma è radicato « nella natura della situazione »[8] nella natura di questa classe sociale. Esso può essere combattuto da una solida burocrazia, quanto più è possibile indipendente dalla concorrenza economica e pertanto capace di servire lo stato senza nessuna interferenza di interessi privati.

Questa essenziale funzione della burocrazia nello stato costituisce un elemento materiale nel pensiero politico di Hegel. Gli sviluppi storici hanno generato le sue conclusioni sebbene in una forma molto diversa da quella che egli si sarebbe aspettato.

Hegel rifiuta anche la seconda restrizione al diritto di voto, quella dovuta all'ammontare della rendita ricavata dalla proprietà. La proprietà, infatti, è proprio il fattore che porta l'individuo a opporsi all'universale e ad agire in conformità ai suoi interessi privati. Nella terminologia hegeliana, proprietà è una qualificazione « astratta » che non ha nulla che fare con gli attributi dell'uomo. L'importanza politica della mera quantità dei beni è, dice Hegel, un'eredità negativa della Rivoluzione francese, e, come criterio per stabilire determinati privilegi, deve essere infine superato, o almeno non deve più costituire « la sola condizione per l'esercizio di una delle più importanti funzioni politiche »[9]. L'abolizione delle qualificazioni sulla base della proprietà come requisiti fondamentali per l'esercizio di determinati diritti politici, anzi che indebolire, rafforzerebbe lo stato. Infatti la solida burocrazia che sarebbe resa possibile porrebbe questo stato su basi molto più ferme che non

[5] *Ibid.*, p. 197.
[6] *Ibid.*, p. 161.

[7] *Ibid.*, p. 169.
[8] *Ibid.*, p. 170.
[9] *Ibid.*, p. 177.

quelle che potevano fornire gli interessi di proprietari privati di importanza relativamente ridotta.

Nel descrivere la lotta tra il re e gli stati del Württemberg, Hegel la rappresenta come la lotta tra «la legge dello Stato razionale» (*Vernünftiges Staatarecht*) e il tradizionale codice del diritto positivo [10]. Il diritto positivo si riduce a un antiquato codice di vecchi privilegi considerati validi eternamente solo perché sono rimasti validi per secoli. «Il diritto positivo, egli sostiene, deve giustamente essere eliminato quando perde quella base che costituisce la condizione della sua esistenza» [11] I vecchi privilegi degli stati separati avevano nella società moderna la stessa base che potevano avere «il sacrificio di vite umane, la schiavitù, il dispotismo feudale e altre innumerevoli infamie» [12]. Essi non potevano più essere considerati «diritti»: La Ragione era divenuta una realtà storica con la Rivoluzione francese. Il riconoscimento dei diritti dell'uomo aveva rovesciato i vecchi privilegi e stabilito «gli eterni princìpi di una legislazione, un governo e un'amministrazione definiti» [13]. Allo stesso tempo, l'ordine razionale di cui parla ora Hegel viene gradatamente spogliato delle sue radici rivoluzionarie e adattato alle esigenze della società del suo tempo. Esso viene così a indicare, per Hegel, gli estremi limiti entro cui tale società può essere razionale senza venir negata nel suo stesso principio. Egli considera il terrore rivoluzionario del 1793 come un brutale ammonimento che l'ordine esistente deve essere protetto con tutti i mezzi disponibili. I sovrani dovrebbero conoscere «in seguito alle esperienze degli ultimi venticinque anni, i pericoli e gli orrori che comportano lo stabilirsi delle nuove costituzioni e il principio di una realtà che si conformi al pensiero» [14].

[10] *Ibid.*, p. 198.
[11] *Ibid.*, p. 199.
[12] *Ibid.*
[13] *Ibid.*, p. 185.
[14] *Ibid.*, pp. 161-2.

Hegel generalmente elogiava il tentativo di conformare la realtà al pensiero. Esso costituiva il più alto privilegio dell'uomo e il solo modo di rendere concreta la verità. Ma quando un tale tentativo minacciò la stessa società che inizialmente lo aveva sostenuto come privilegio dell'uomo, Hegel preferì mantenere in ogni circostanza l'ordine esistente. Possiamo citare ancora Hobbes per mostrare come le preoccupazioni per l'ordine esistente unisca anche le più diverse filosofie: «La condizione dell'uomo non può mai essere senza un qualche inconveniente», ma «il più grande che possa mai presentarsi in ogni forma di governo alla popolazione in generale è di scarsa rilevanza nei confronti delle sofferenze e delle orribili calamità che comporta una guerra civile...». «Il presente dovrebbe essere sempre preferito, mantenuto e stimato più di ogni altra condizione in quanto è contrario sia al diritto naturale sia al diritto positivo divino fare qualsiasi cosa che tenda a sovvertirlo» [15].

Il fatto che la libertà individuale venga così eclissata dall'autorità di cui è investito l'universale e che la razionalità infine si presenti in forma di un dato ordine sociale non costituisce una contraddizione nel sistema hegeliano. L'apparente contraddizione riflette la verità storica e rispecchia il corso degli antagonismi della società individualistica che trasforma la libertà in necessità e la ragione in autorità. La *Filosofia del Diritto* di Hegel deve in parte considerevole la sua importanza al fatto che i suoi concetti fondamentali assorbono e mantengono coscientemente tali le contraddizioni di queste società e le seguono sino alla loro amara conclusione. L'opera è reazionaria entro i limiti in cui l'ordine sociale che essa riflette è reazionaria, ed è progressista entro i limiti in cui è progressista tale ordine sociale.

[15] Hobbes, *Leviathan*, in *Works*, a cura di Molesworth, vol. III, pp. 170, 548.

Alcuni tra i più gravi errori di comprensione che rendono oscura la *Filosofia del Diritto* possono essere ovviati semplicemente considerando il posto che l'opera occupa nel sistema hegeliano. Essa non tratta di tutto il mondo culturale poiché il regno del diritto non è che una parte del regno dello spirito; il diritto, cioè, consiste in quella parte che Hegel chiama spirito oggettivo. L'opera, in breve, non giunge a trattare delle realtà culturali dell'arte, della religione e della filosofia in cui per Hegel sta la verità finale. Il posto che la *Filosofia del Diritto* occupa nel sistema hegeliano rende impossibile considerare lo stato, la più alta realtà nel regno del diritto, come la più alta realtà nell'ambito dell'intero sistema. Neppure la più enfatica deificazione dello stato da parte di Hegel può annullare la sua chiara subordinazione dello spirito oggettivo allo spirito assoluto, della verità politica alla verità filosofica.

Il contenuto dell'opera è annunciato nella Prefazione, spesso attaccata come un documento di estremo servilismo nei confronti della Restaurazione e di decisa ostilità nei confronti di ogni tendenza liberale o progressista di quel tempo. La condanna da parte di Hegel di J. F. Fries, uno dei capi del movimento della gioventù tedesca rivoluzionaria, la sua difesa dei *Karlsbader Beschlüsse* (1819) e delle loro persecuzioni su vasta scala di ogni atto o manifestazione liberale (arbitrariamente definiti con il termine « demagogico » allora di moda per indicare disprezzo), la sua apologia della censura severa, dell'eliminazione della libertà accademica, della restrizione di ogni tendenza verso qualche forma di governo veramente rappresentativo, sono tutti fatti citati in conferma di tale accusa. Naturalmente non vi è alcuna giustificazione per quanto riguarda l'atteggiamento personale di Hegel a quel tempo. Alla luce della situazione storica, e soprattutto alla luce del posteriore sviluppo degli avvenimenti sociali e politici, la sua posizione e la Prefazione alla *Filosofia del Diritto* assumono tuttavia un significato

molto diverso. Dobbiamo ora esaminare brevemente la natura dell'opposizione democratica che Hegel critica.

Il movimento in parola sorse dal disappunto e dalla disillusione nei confronti della piccola borghesia dopo la guerra degli anni 1813-15. La liberazione degli stati tedeschi dal dominio francese fu accompagnata da una reazione assolutistica. La promessa di riconoscimento politico dei diritti popolari e il sogno di una costituzione adeguata rimasero irrealizzati. In reazione sorse un'ondata di propaganda per l'unione politica della nazione tedesca, una propaganda che aveva in sé un'ampia e realmente liberale ostilità verso il nuovo despotismo. Dal momento che, tuttavia, le classi più ricche potevano conservare le proprie posizioni nell'ambito dell'assolutismo, e dal momento che non esisteva alcuna classe lavoratrice organizzata, il movimento democratico era in gran parte formato dal rancore della piccola borghesia senza potere. Tale rancore trovò una violenta espressione nei *Burschenschaften* accademici e nei loro precursori, i *Turnvereine*. Si parlava molto di libertà e di uguaglianza, ma si trattava di una libertà che sarebbe stata un privilegio proprio solo della razza teutonica, e di un'uguaglianza che significa povertà e miseria generali. La cultura era considerata come patrimonio del ricco e dello straniero che serviva per corrompere e placare il popolo. L'odio per i Francesi si accompagnava all'odio per gli Ebrei, i Cattolici e i « nobili ». Il movimento reclamava una « guerra veramente tedesca », che permettesse alla Germania di sviluppare « l'ampia ricchezza della sua nazionalità ». Esso voleva un « salvatore » per formare l'unità germanica, uno a cui « il popolo perdoni ogni peccato »; bruciava libri e malediceva a gran voce gli Ebrei. Si reputava al di sopra della legge e della costituzione poiché « non c'è legge per la giusta causa » [16]. Lo stato doveva essere costituito dal

[16] Vedi Heinrich von Trietschke, *Deutsche Geschichte im Jahrhundert*, terza edizione, 1886, vol. II, pp. 383-443, e, in particolare, pp. 385, 391, 427, 439.

« basso », attraverso lo schietto entusiasmo delle masse, e l'unità « naturale » del *Volk* doveva sostituire l'ordine stratificato dello stato e della società.

Non è difficile riconoscere in questi motti « democratici » l'idealogia del *Volksgemeinschaft* fascista. Vi è, in realtà, un rapporto molto più stretto tra l'azione esercitata nella storia dai *Burschenschaften*, con il loro razzismo e il loro antirazionalismo, e il Nazional Socialismo, che non tra la posizione di Hegel e il Nazional Socialismo stesso. Hegel scrisse la sua *Filosofia del Diritto* in difesa dello stato contro questa ideologia pseudodemocratica in cui egli vedeva una minaccia alla libertà più grave che non il perpetuarsi del potere delle autorità costituite. Non vi è alcun dubbio che la sua opera servì a rafforzare il potere di tali autorità e pertanto favorì la già vittoriosa reazione, ma non molto tempo dopo divenne un'arma contro la reazione. Lo stato che Hegel aveva in mente, infatti, era retto dai princìpi della ragione critica e da leggi valide universalmente. La razionalità della legge, egli dice, è l'elemento vitale dello stato moderno. « La legge è... il Principio attraverso il quale si scoprono i falsi confratelli e amici del così detto popolo »[17]. Vedremo che Hegel continuò a elaborare questo tema attraverso la filosofia politica della sua maturità. Non vi è alcun concetto meno compatibile con l'ideologia fascista di quello che fonda lo stato su una legge universale e razionale che protegga gli interessi di ogni singolo indipendentemente dalle particolarità della sua condizione naturale e sociale.

La critica di Hegel contro l'opposizione democratica alla Restaurazione è, inoltre, inseparabile dalla sua anche più violenta critica contro i rappresentanti reazionari della teoria organica dello stato. La sua opposizione al *Volksbewegung* si ricollega alla sua polemica contro l'opera di K. L. von Haller *Restauration der Staatwissenschaft* (la cui prima edizione uscì nel 1816) che esercitò una grande influenza sul romanticismo politico in Germania. Haller in tale opera aveva considerato lo stato come un fatto naturale e allo stesso tempo una creazione divina. Egli aveva pertanto accettato senza bisogno di giustificazioni il dominio del forte sul debole, implicito in ogni stato, e aveva rifiutato ogni interpretazione dello stato rappresentante dei diritti istituzionalizzati dei liberi individui o soggetto alle esigenze della ragione umana. Hegel definì la posizione di Haller come né più né meno che « fanatismo, imbecillità e ipocrisia »[18]. Se si suppone che i fondamentali princìpi dello stato siano costituiti da valori naturali e non da quelli della ragione, allora l'azzardo, l'ingiustizia e la brutalità presenti nell'uomo prenderebbero il posto dei princìpi razionali dell'organizzazione umana.

Sia l'opposizione democratica allo stato sia quella feudale erano d'accordo nel ripudiare la forma di governo basata sulla legge. Hegel sostenne, contro queste due concezioni, che il governo basato sulla legge costituisce la sola forma politica adeguata alla società moderna. La società moderna, egli disse, non è una comunità naturale o un ordine di privilegi sanciti dalla divinità. Essa è basata sulla concorrenza generale di liberi proprietari di beni che raggiungono e mantengono la loro posizione nel processo sociale attraverso la loro attività e la fiducia in tale attività. È una società in cui l'interesse comune, il perpetuarsi dell'insieme, si afferma solo attraverso il cieco caso. Solo un principio cosciente che regoli gli antagonismi sociali per mezzo di una forza che stia al di sopra del conflitto tra interessi particolari e tuttavia protegga ognuno di tali interessi potrebbe trasformare l'anarchica somma totale di individui in una società razionale. La forma di governo basata sulla legge doveva costituire il perno di questa trasformazione.

Allo stesso tempo Hegel si oppose alla teoria poli-

[17] *Philosophy of Right*, traduzione inglese di S. W. Dyde, George Bell and Sons, London, 1896, p. XXIII.

[18] *Ibid.*, § 258, p. 244, nota.

tica come tale e asserì che essa non era di alcuna utilità alla vita politica. La forma di governo basata sulla legge era a portata di mano; si trovava incorporata nello stato e costituiva l'adeguata realizzazione storica della ragione. Una volta accettato l'ordine costituito, la teoria politica si rendeva conseguentemente superflua, poiché « le teorie sorgono in opposizione all'ordine esistente e si considerano assolutamente vere e necessarie »[19]. Hegel fu portato a rinunciare alla teoria perché sosteneva che la teoria era necessariamente *critica*, soprattutto nella forma che aveva assunto nella storia occidentale. Da Descartes in poi si asserì sempre che la teoria poteva svelare la struttura razionale dell'universo e la ragione poteva divenire, attraverso le sue lotte, il principio su cui si regge la vita umana. La conoscenza teoretica e razionale della verità implicava così il riconoscimento della « non verità » di una realtà non ancora all'altezza di tale principio. Il carattere di inadeguatezza della realtà data forzava la teoria a trascendere tale realtà, a divenire idealistica. Ma, dice Hegel, la storia non è rimasta ferma; l'umanità ha raggiunto lo stadio in cui tutti i mezzi per la realizzazione della ragione sono a portata di mano. Lo stato moderno costituisce la realtà di questa realizzazione. Ogni ulteriore applicazione della teoria alla politica renderebbe quindi a questo punto utopica la teoria stessa. Quando l'ordine costituito viene considerato razionale, l'idealismo è giunto alla sua fine. La filosofia politica deve da questo momento in poi trattenersi dall'indicare ciò che lo stato dovrebbe essere. Lo stato è; è razionale, e non vi è dunque più nulla da dire. Hegel aggiunge che la sua filosofia mostrerà invece che lo stato deve essere riconosciuto come un universo morale.

Il compito della filosofia diviene quello di « riconciliare gli uomini con ciò che è in atto ».

Si tratta davvero di una strana riconciliazione. È

[19] *Ibid.*, p. XX, nota.

difficile trovare un'altra opera filosofica che riveli in modo più inesorabile le irriconciliabili contraddizioni della società moderna e che sembri arrendersi a esse più ignominiosamente. La stessa Prefazione in cui Hegel rinuncia alla teoria critica sembra esigere tale teoria mettendo in luce « il conflitto tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere ».

La meta indicata dalla ragione, a parere di Hegel, era a portata di mano. La realizzazione della ragione non poteva più essere compito della filosofia, né le si poteva permettere di disperdersi in speculazioni utopiche. La società, come si presentava di fatto, aveva reso disponibili le condizioni concrete per il suo mutamento, così che la verità che la filosofia aveva chiusa in sé poteva una volta per tutte divenire realtà in atto. La libertà e la ragione potevano ora essere considerate più che non valori meramente interiori. La situazione del presente era una « croce » che bisognava portare, un mondo di sofferenze e di ingiustizie, entro il quale, tuttavia, si attuavano le possibilità della libera ragione. Il riconoscere tali possibilità era stato compito della filosofia; il raggiungere il vero ordine della società era ora compito della prassi. Hegel sapeva che « una forma di vita era divenuta vecchia » e che non avrebbe mai potuto ringiovanire per opera della filosofia[20]. I passi conclusivi della Prefazione stabiliscono il tono di tutta la *Filosofia del Diritto*. Essi esprimono le dimissioni di un uomo il quale sa che la verità che egli rappresenta è giunta alla sua conclusione e non può più dare vigore al mondo.

Tale verità non poteva neppure dare vigore alle forze sociali che egli comprendeva e rappresentava. La *Filosofia del Diritto* è la filosofia della società basata sulla classe media giunta alla sua piena autocoscienza. Essa rappresenta gli elementi positivi e negativi di una società che ha raggiunto la sua maturità e vede con tutta chia-

[20] *Ibid.*, p. XXX.

rezza i suoi insuperabili limiti. Tutti i concetti fondamentali della filosofia moderna sono riapplicati, nella *Filosofia del Diritto*, alla realtà sociale da cui essi erano emersi, e tutti riacquistano la loro forma concreta. Il loro carattere astratto e metafisico scompare, mentre emerge il loro effettivo significato storico. Il concetto di soggetto (l'Io) rivela ora un'intrinseca connessione con l'uomo economico isolato; il concetto di libertà rivela tale intrinseca connessione con la proprietà; il concetto di ragione si rivela connessa alla mancanza di una vera universalità o comunità nel mondo della concorrenza; il diritto naturale diviene ora il diritto della società basata sulla concorrenza, e tutto questo concreto sfondo sociale non è il prodotto di un'interpretazione forzata, o di un'applicazione esteriore di questi concetti, ma lo sviluppo definitivo del loro significato originario. Alle sue radici la *Filosofia del Diritto* ha un orientamento materialista. Hegel espone paragrafo per paragrafo la struttura sociale ed economica che sta alla base dei suoi concetti filosofici. Egli fa certamente derivare ogni realtà sociale ed economica dall'idea, ma l'idea è a sua volta concepita in termini sociali ed economici e porta le loro tracce in tutti i suoi momenti.

La *Filosofia del Diritto* non espone una specifica teoria dello Stato. Essa non è solo una discussione filosofica del diritto, dello stato, della società, o un'esposizione delle opinioni personali di Hegel a proposito di tali realtà. Ciò che è essenziale nell'opera in parola consiste piuttosto nell'autodisintegrarsi e nell'autonegarsi dei concetti fondamentali della filosofia moderna. Tali concetti condividono il destino della società che essi spiegano; perdono il loro carattere progressista, il loro tono di promessa, la loro influenza critica, e assumono il tono della sconfitta e della frustrazione. Cercheremo ora di sviluppare, piuttosto che la costruzione sistematica dell'opera, questo suo carattere interiore.

Nella Introduzione, lo schema generale dell'opera è presentato come una discussione sul diritto, sulla società

civile, sullo stato. Il regno del diritto è il regno della libertà [21]. Il soggetto pensante è l'essere libero; la libertà è un attributo della sua volontà. Appunto la *volontà* è libera, così che la libertà è la sua sostanza e la sua essenza [22]. Questa affermazione non deve essere considerata in contraddizione con la conclusione della *Logica* secondo cui il *pensiero* è l'unico regno della libertà. La volontà, infatti, è « un particolare modo di pensare », cioè è « il pensiero che si trasforma in realtà » e diventa prassi. Attraverso la sua volontà l'individuo può determinare le sue azioni in accordo con la sua libera ragione. L'intero regno del diritto, il diritto dell'individuo, della famiglia, della società, deriva dalla libera volontà dell'individuo e deve conformarsi a essa. Entro questi limiti, dunque, si ripetono le conclusioni dei precedenti scritti hegeliani, secondo cui lo stato e la società devono essere costituiti attraverso la ragione critica dell'individuo emancipato. Tuttavia questa affermazione viene subito messa in dubbio. L'individuo emancipato della società moderna non ha la capacità di compiere una tale opera: la sua volontà, che esprime interessi particolari, non ha in sé quella « universalità » che fornirebbe una base comune all'interesse particolare e a quello generale. La volontà individuale non è di per se stessa parte e aspetto della « volontà generale ». Per questo motivo si deve negare la base filosofica del contratto sociale.

La volontà è una sintesi di due diversi momenti o aspetti: la capacità dell'individuo di sottrarsi a qualsiasi condizione particolare e di ritornare, negandola, all'assoluta libertà dell'Io puro [23], e, in secondo luogo, l'atto dell'individuo che sceglie liberamente una condizione concreta e afferma liberamente la sua esistenza come io particolare, limitato [24]. Hegel chiama il primo di questi

[21] § 1, Addition.
[22] *Ibid.*, § 4.
[23] *Ibid.*, § 5.
[24] *Ibid.*, § 6.

due momenti l'aspetto universale della volontà poiché attraverso il continuo sottrarsi a ogni condizione particolare e la continua negazione di tali condizioni l'Io afferma la sua identità in contrapposizione alla diversità dei suoi stati particolari. L'io individuale, cioè, è un vero universale nel senso che può trascendere da ogni particolare condizione e sottrarsi a essa rimanendo in tale processo se stesso. Con la seconda affermazione si riconosce che l'individuo non può in realtà negare ogni condizione particolare, ma deve sceglierne una entro cui egli vive la sua vita. Da questo punto di vista l'individuo è un io particolare.

La scelta di ognuna di queste due forme della volontà comporta una libertà negativa. Se l'individuo si sottrae a ogni condizione particolare e si ritira nella pura volontà del suo io, egli respingerà sempre ogni forma sociale e politica costituita e raggiungerà qualcosa come l'astratta libertà e l'astratta eguaglianza esaltate nella Rivoluzione francese, e sostenute anche nella teoria rousseauviana dello stato e della società. Tale teoria asseriva che vi era uno stato originario dell'uomo in cui l'unità vivente era l'individuo astratto che aveva determinate caratteristiche scelte arbitrariamente, quali l'essere buono o cattivo, l'avere una proprietà privata o l'essere membro di una comunità senza proprietà privata, ecc. Rousseau, dice Hegel, fece della « volontà e dell'intelletto del singolo individuo nel suo particolare arbitrio... la base concreta e originaria » della società [25].

Il concetto hegeliano della volontà vuole dimostrare che la volontà ha un carattere doppio e consiste in una fondamentale polarità tra elementi particolari ed elementi universali. Questo concetto vuole inoltre mostrare che tale volontà non è capace di dare origine a un ordine sociale e politico adeguato in quanto quest'ultimo richiede altri fattori che possono conciliarsi con la volontà solo attraverso il lungo processo della storia. La libera

[25] *Ibid.*, § 29, p. 35.

volontà dell'individuo afferma necessariamente gli interessi privati dell'individuo stesso, non può mai di per se stessa volere l'interesse generale o comune. Hegel dimostra, per esempio, che l'uomo libero diviene proprietario di beni e, come tale, si oppone ad altri proprietari. La volontà dell'individuo è « per natura » determinata dai suoi impulsi, dalle sue passioni e dalle sue inclinazioni istintive, e si muove per soddisfare tali « impulsi, passioni, inclinazioni » [26]. Soddisfare significa che egli deve fare suo l'oggetto della sua volontà. Egli infatti non può realizzare le sue esigenze se non appropriandosi degli oggetti che desidera, impedendo così ad altri individui di usare e di godere di questi stessi oggetti. La sua volontà prende necessariamente « la forma dell'individualità [*Einzelheit*] » [27]. L'oggetto, per l'io, è qualcosa « che può essere mio come non esserlo » [28]. E la volontà individuale non ha nulla nella sua natura che superi questa reciproca esclusione del « mio » e del « tuo » e unisca i due in un qualche terzo elemento comune. Nella sua dimensione naturale, dunque, la libera volontà è arbitrio, sempre legato ai casuali processi dell'appropriazione [29].

Troviamo qui un primo esempio dell'identificazione che Hegel fa tra la legge naturale e la legge della società basata sulla concorrenza. La « natura » della libera volontà è concepita sempre come una particolare forma storica della volontà, quella dell'individuo proprietario privato, in cui la proprietà privata costituisce la prima realizzazione della libertà [30].

Come può, dunque, la volontà individuale, che esprime le contrastanti esigenze del « mio » e del « tuo » senza alcuna base comune, divenire la volontà del « nostro » ed esprimere così un interesse comune? L'ipo-

[26] *Ibid.*, § 11.
[27] *Ibid.*, § 12.
[28] *Ibid.*, § 14, p. 24.
[29] *Ibid.*, § 15.
[30] *Ibid.*, §§ 41 e segg.

tesi del contratto sociale non può servire in quanto nessun contratto tra individui supera i limiti del diritto privato. La base contrattuale che si suppone costituisca lo stato e la società li lascerebbe in balìa di quello stesso arbitrio che domina gli interessi privati. Allo stesso tempo, lo stato non può basarsi su nessun principio che implichi l'annullamento dei diritti dell'individuo. Hegel sostiene fermamente questa tesi che fu enunciata in tutta la filosofia politica della classe media in ascesa. Era passato il tempo in cui lo stato assolutista descritto nel *Leviathan* poteva essere considerato il migliore per salvaguardare gli interessi della nuova classe media. Una lunga esperienza aveva dato frutto: l'individuo era divenuto l'unità fondamentale della vita economica e, ciò che è anche più importante, ora reclamava i suoi diritti nella vita politica. Hegel sostenne queste richieste e fu fedele a questa linea in tutta la sua teoria politica.

Abbiamo affermato che Hegel considerava l'« universalità » della volontà come un'universalità dell'io implicando con questo che l'universalità consiste nel fatto che l'io integra ogni condizione esistenziale nella sua autoidentità. Il risultato di tale asserzione è paradossale: l'universo viene posto nell'elemento più individuale dell'uomo, cioè il suo io. Socialmente il processo è facilmente comprensibile: la società moderna non unisce gli individui così che essi possano compiere attività autonome eppure intrecciate per il bene di tutti. Essi cioè non riproducono la loro società coscientemente, attraverso l'attività collettiva. Poiché la situazione prevalente è tale, l'astratta eguaglianza dell'io individuale diviene l'unico rifugio della libertà. La libertà che l'individuo vuole è negativa, è una continua negazione dell'insieme. Per raggiungere una libertà positiva è necessario che l'individuo lasci la sfera monadica del suo interesse privato e si ponga nell'essenza della volontà, che non mira a qualche fine particolare ma alla libertà come tale. La volontà individuale deve divenire volontà della libertà generale. Essa può divenire tale, tuttavia,

solo se l'individuo è divenuto realmente libero: solo la volontà dell'uomo che è egli stesso libero mira a raggiungere una libertà positiva. Hegel esprime questa conclusione nella formula sibillina secondo cui « la libertà vuole la libertà » o « la libera volontà vuole la libera volontà »[31].

Questa formula esprime un concreto e vitale significato storico in quello che sembra essere un astratto ideale filosofico. Non qualsiasi individuo, ma l'individuo libero « desidera la libertà ». La libertà nella sua vera forma può essere riconosciuta e voluta solo da un individuo che *è* libero. L'uomo non può conoscere la libertà senza possederla; deve essere libero per divenire libero. La libertà non è semplicemente un suo *status*, ma una azione che egli compie come soggetto autocosciente. Fintanto che non conosce alcuna libertà, egli non può raggiungerla da solo; la sua mancanza di libertà è tale che potrebbe persino scegliere volontariamente la sua schiavitù o accettarla passivamente: egli non ha interesse per la libertà e la sua liberazione deve avvenire contro la sua volontà. In altri termini, l'atto della liberazione viene tolto agli individui che, a causa della loro condizione di schiavi, non possono sceglierlo come la loro via da percorrere.

Il concetto di libertà nella *Filosofia del Diritto* si rifà all'essenziale rapporto tra libertà e pensiero esposto nella *Logica*. Ora viene svelato che questo rapporto trova le sue radici nella struttura sociale, e si rivela così il nesso tra l'idealismo e il principio della proprietà privata. Nel venire elaborato, il concetto di Hegel perde il suo significato critico fino a giungere a servire da giustificazione della proprietà privata. Seguiremo ora il processo che ha condotto a questo capovolgimento.

Il processo attraverso il quale la volontà si « purifica » sino a desiderare la libertà si attua con una faticosa educazione per mezzo della storia. L'educazione è

[31] *Ibid.*, § 21, Addition, p. 30 e § 27, p. 34.

un'attività e un prodotto del pensiero. « L'autocoscienza che purifica il suo oggetto, contenuto, o fine, e lo eleva all'universalità, è il pensiero che si trasforma in volontà. A questo punto diviene chiaro che la volontà è vera e libera solo come intelligenza pensante »[32]. La libertà della volontà dipende dal pensiero, dalla conoscenza della verità. L'uomo può essere libero solo quando conosce le sue possibilità. Lo schiavo non è libero per due ragioni: in primo luogo perché è di fatto in catene, e in secondo luogo perché non ha esperienza o conoscenza della libertà. La conoscenza, o, in termini hegeliani, l'autocoscienza della libertà, è « il principio del diritto, della moralità, e di tutte le forme di etica sociale »[33]. La *Logica* aveva fondato la libertà sul pensiero; la *Filosofia del Diritto*, riepilogando, svela le condizioni storico-sociali di tale conclusione. La volontà è libera se è « interamente indipendente, poiché essa non si rifà che a se stessa e ogni dipendenza da qualcos'altro viene eliminata »[34].

Per sua stessa natura, la volontà mira ad appropriarsi del suo oggetto a rendere quest'ultimo parte del suo proprio essere. Questo è un requisito della perfetta libertà. Gli oggetti materiali, tuttavia, pongono un preciso limite a tale appropriazione. Questi oggetti, infatti, sono essenzialmente estranei al soggetto che se ne appropria, e, di conseguenza, l'appropriazione è necessariamente imperfetta. Il solo oggetto che può divenire di mia proprietà *in toto* è l'oggetto mentale, poiché non ha alcuna realtà autonoma, indipendente dal soggetto pensante. « Ciò di cui io mi approprio nel modo più completo è lo Spirito »[35]. L'appropriazione mentale è diversa dalla proprietà di oggetti materiali in quanto l'oggetto *compreso* non rimane esterno al soggetto. La

[32] *Ibid.*, § 21, pp. 29-30.
[33] *Ibid.*, § 21, p. 30.
[34] *Ibid.*, § 23, p. 31.
[35] *Ibid.*, § 52.

proprietà viene dunque raggiunta in pieno dalla libera volontà, che rappresenta la realizzazione della libertà così come dell'appropriazione.

La *Logica* era giunta alla conclusione secondo cui la libertà consiste nel soggetto che ha completo potere su ciò che gli è estraneo. La forma concreta di tale libertà è la perfetta e perenne proprietà. L'unione del principio dell'idealismo con il principio della proprietà è così completa. Hegel insiste su questa identificazione in tutta la sua filosofia. Egli afferma che « solo la volontà è illimitata e assoluta, mentre tutto ciò che non si identifica con la volontà è senz'altro relativo. L'appropriazione in fondo non è che la manifestazione del potere della mia volontà sulle cose attraverso la dimostrazione che esse non sono complete in se stesse e non hanno in esse alcuno scopo. L'oggetto ha uno scopo solo quando io gli attribuisco un fine diverso da quello che esso aveva in origine. Quando la cosa vivente [Hegel si riferisce all'esempio di un animale come potenziale oggetto di volontà] diventa di mia proprietà acquista un'altra anima, diversa da quella che aveva. Io gli ho dato la mia volontà »[36]. E, conclude Hegel, « la libera volontà consiste così nell'idealismo che rifiuta la tesi secondo cui le cose possono essere complete di per se stesse ».

Il principio idealista secondo cui l'essere oggettivo dipende dal pensiero viene ora interpretato come la base del carattere potenziale delle cose quali oggetti di proprietà. Allo stesso tempo l'idealismo concepisce l'essere più autentico, lo spirito, come quello che realizza in pieno l'idea della proprietà.

L'analisi hegeliana della libera volontà attribuisce alla proprietà una funzione nella stessa formazione dell'individuo, della sua libera volontà. La libera volontà sorge come pura volontà di libertà. Questa è «l'idea del diritto », ed è identica alla libertà come tale. Essa, tuttavia, è solo l'*idea* del diritto e della libertà. L'idea co-

[36] *Ibid.*, § 44, Addition, pp. 51-2.

mincia a farsi concreta quando l'individuo emancipato *afferma* la sua volontà come libertà di appropriarsi di qualcosa. « Questa prima fase della libertà sarà riconosciuta come proprietà »[37].

Il dedurre la proprietà dall'essenza della libera volontà costituisce un processo analitico nella trattazione di Hegel: egli trae le conseguenze delle sue precedenti asserzioni sulla volontà. La libera volontà è dapprima « la singola volontà di un soggetto » totalmente impegnato verso la conquista della moltitudine di oggetti di un mondo con cui il soggetto è in rapporto unicamente come individuo. Egli diviene libero di fatto in un processo in cui mette alla prova la sua libertà escludendo gli altri dal godimento degli oggetti della sua volontà e rendendo tali oggetti esclusivamente suoi. In virtù della sua volontà esclusivistica il soggetto è « una persona ». In altri termini, la personalità ha inizio quando vi è una forza cosciente di sé che può rendere gli oggetti della volontà di un singolo proprietà di tale singolo[38].

Hegel ha messo in luce che l'individuo è libero solo quando viene riconosciuto come libero e tale riconoscimento gli è accordato quando egli dimostra la sua libertà. Egli può fornire una tale dimostrazione attraverso il suo potere sugli oggetti della sua volontà appropriandosi di essi. L'atto di appropriazione è completo quando altri individui lo approvano o lo « riconoscono »[39].

Abbiamo anche visto che per Hegel la sostanza del soggetto rimane « assoluta negatività » fintanto che l'io non nega l'esistenza indipendente degli oggetti e li trasforma in mezzi attraverso cui realizza se stesso. L'attività del proprietario di beni diviene ora la forza motrice di questa negazione. « Una persona ha il diritto di dirigere la sua volontà verso qualsiasi oggetto, come suo fine

[37] *Ibid.*, § 33, Addition, p. 41.
[38] *Ibid.*, § 39.
[39] *Ibid.*, § 44, p. 51.

reale e positivo. L'oggetto così diviene suo. Poiché tale oggetto non ha alcun fine in se stesso, riceve il suo significato e la sua anima dalla volontà del proprietario. L'uomo ha il diritto assoluto di appropriarsi di tutto ciò che è una cosa »[40]. La sola appropriazione, tuttavia, non comporta che il semplice possesso (*Besitz*). Ma il possesso è proprietà solo se reso obbiettivo nei confronti di altri individui oltre che del proprietario. « La forma della mera soggettività deve essere rimossa dagli oggetti »; essi devono essere posseduti e usati come proprietà generalmente riconosciuta di una determinata persona[41].

Tale persona deve a sua volta riconoscersi nelle cose che possiede, deve conoscerle e poterne disporre per la realizzazione della sua libera volontà. Solo raramente il possesso diventa un diritto effettivo[42]. La libera volontà è necessariamente la « singola volontà » di una

[40] Il concetto hegeliano di « mutuo riconoscimento » da parte delle persone ha in sé tre distinti elementi:

a. l'elemento positivistico: la mera accettazione del fatto dell'appropriazione;

b. l'elemento dialettico: il proprietario riconosce che il lavoro di coloro che non hanno nulla è la condizione del perpetuarsi della sua proprietà e del godimento di tale proprietà;

c. l'elemento storico: il fatto della proprietà deve essere confermato dalla società.

Il sistema del periodo jenese e la *Fenomenologia dello Spirito* hanno sottolineato l'importanza dei due primi elementi; la *Filosofia del Diritto*, invece, è costruita principalmente sul primo e sul terzo. Nella trattazione del problema della proprietà privata in quest'ultima opera sono chiaramente presenti tutti i fattori caratteristici della filosofia moderna, soprattutto il suo rispetto per l'autorità dei fatti e la sua esigenza che la base di questi fatti sia giustificata razionalmente.

L'assenza dell'elemento dialettico in questa discussione mostra l'aumento dell'influenza esercitata dalle cose materiali nei concetti hegeliani. Il sistema jenese e la *Fenomenologia* avevano considerato la proprietà come un rapporto tra uomini; la *Filosofia del Diritto* la considera un rapporto tra il soggetto e gli oggetti.

[41] *Ibid.*, § 51, Addition.
[42] *Ibid.*, § 45.

persona determinata, e la proprietà ha « la caratteristica di essere proprietà privata » [43].

L'istituzione della proprietà privata è stata raramente sviluppata e fondata con tanta coerenza sulla base della natura dell'individuo isolato. Fino a questo punto non è entrato nella discussione di Hegel alcun elemento universale in proposito, nulla che sancisca un diritto universale relativo all'appropriazione individuale. Nessun Dio è stato invocato per consacrare e giustificare tale diritto, e neppure sono state portate in causa le esigenze degli uomini quali fattori che lo rendono necessario. La proprietà esiste solo in virtù del potere del libero soggetto: essa trova origine nell'essenza della persona libera. Hegel ha liberato l'istituzione della proprietà da ogni rapporto contingente e la ha ipostatizzata come relazione ontologica. Egli sottolinea spesso il fatto che la proprietà non può essere giustificata in quanto mezzo per soddisfare le esigenze dell'uomo. « La vera ragione della proprietà non consiste nel suo soddisfare determinate esigenze, ma piuttosto nel fatto che tale istituzione supera la mera soggettività della persona, e, allo stesso tempo, ne realizza il fine. La persona esiste come Ragione solo nella proprietà » [44]. La proprietà è anteriore alle esigenze contingenti della società. Essa è «la prima incarnazione della libertà e pertanto un fine sostanziale in se stessa». « Nel rapporto dell'uomo con gli oggetti esterni, l'elemento razionale consiste nel possesso della proprietà ». Cosa e quanto una persona possiede è tuttavia una questione di circostanze, e, dal punto di vista del diritto, del tutto contingente [45]. Hegel ammette che il modo in cui la proprietà si distribuisce prevalentemente dipende da circostanze accidentali del tutto indipendenti da esigenze razionali. D'altra parte, egli non attribuisce alla ragione

[43] *Ibid.*, § 46.
[44] *Ibid.*, § 41, Addition.
[45] *Ibid.*, § 49.

il compito di giudicare la distribuzione della proprietà; non fa alcun tentativo per applicare il principio filosofico dell'uguaglianza degli uomini all'uguaglianza della distribuzione della proprietà, anzi, in realtà egli si rifiuta di compiere questo passo. La sola uguaglianza che può derivare dalla ragione è quella secondo cui « ognuno deve godere di una qualche proprietà » [46], ma la ragione è totalmente indifferente alla qualità e alla quantità di tale proprietà. A tale proposito Hegel espone la sua sorprendente definizione: « Il diritto non si interessa delle differenze tra individui » [47].

In tale definizione sono presenti sia i tratti progressisti che quelli reazionari della sua filosofia del diritto. Il disinteresse per le differenze tra individui è, come vedremo, un elemento caratteristico dell'astratta universalità della legge, che stabilisce un minimo di uguaglianza e di razionalità in un mondo di irrazionalità e di ingiustizia. D'altra parte, questo stesso disinteresse è tipico di una prassi sociale in cui l'insieme viene salvaguardato trascurando l'essenza umana dell'individuo. L'oggetto della legge non è l'individuo concreto, ma l'astratto soggetto di diritti.

Il processo di trasformazione dei rapporti tra uomini in rapporti con le cose è presente nella concezione di Hegel: la persona è immersa nella sua proprietà ed è una persona solo in virtù di tale sua proprietà. Conseguentemente, Hegel considera ogni diritto personale come diritto di proprietà. « È chiaro che solo la personalità ci dà un diritto sulle cose, e pertanto il diritto personale è in essenza diritto reale [*Sachenrecht*] » [48].

Il processo di reificazione continua a diffondersi nell'analisi di Hegel: egli fa derivare tutto il diritto contrattuale e delle obbligazioni dal diritto di proprietà. Dal momento che la libertà della persona viene eserci-

[46] *Ibid.* Addition.
[47] *Ibid.*
[48] *Ibid.*, § 40, nota.

tata nella sfera esterna delle cose, la persona può farsi esteriore, cioè trattare con se stessa come un oggetto esterno. Essa può «alienarsi» di sua libera volontà e vendere le sue attività e i suoi servizi. «Le capacità intellettuali, la scienza, l'arte, e persino servizi religiosi quali sermoni, messe, preghiere, benedizioni, oppure le invenzioni, ecc. divengono oggetti di contratto; vengono riconosciuti e considerati alla stessa stregua di oggetti di acquisto, di vendita, e così via» [49]. L'alienazione della persona, tuttavia, deve avere un limite nel tempo, così che rimanga qualcosa della «totalità e della universalità» della persona. Se io dovessi vendere «tutto il tempo del mio effettivo lavoro e la totalità di ciò che produco, la mia personalità diverrebbe proprietà di qualcun'altro; io non sarei più una persona e mi porrei al di fuori del regno del diritto» [50]. Il principio della libertà, che doveva dimostrare l'assoluta supremazia della persona su tutte le cose, non solo ha trasformato tale persona in cosa, ma la ha anche resa una funzione del tempo. Hegel insiste sullo stesso fatto che in seguito condusse Marx ad asserire che «l'abbreviazione della giornata lavorativa» costituiva la condizione perché l'uomo raggiungesse «il regno della libertà». Le idee di Hegel si spingono anche abbastanza avanti per vedere la forza nascosta del tempo lavorativo e per mettere in luce che la differenza tra l'antico schiavo e il lavoratore «libero» può essere espressa in termini di quantità di tempo che appartiene al «padrone» [51].

L'istituzione della proprietà privata deriva dalla libera volontà della persona. Tale volontà, tuttavia, ha un preciso limite: la proprietà privata di altre persone. Io sono e rimango proprietario solo fintanto che rinuncio volontariamente al mio diritto di appropriarmi della proprietà altrui. La proprietà privata, dunque, porta

[49] *Ibid.*, § 43.
[50] *Ibid.*, § 67.
[51] *Ibid.* Addition.

al di là dell'individuo isolato, ai suoi rapporti con altri individui isolati allo stesso modo. Lo strumento che rende sicura l'istituzione della proprietà in questi rapporti è il *Contratto* [52]. Anche qui l'idea ontologica della ragione viene adattata alla società basata sulla produzione di merce e trova in essa la sua manifestazione concreta. «Che gli uomini facciano contratti, scambi, commerci, rappresenta una necessità della ragione tanto quanto che essi abbiano una proprietà». Il contratto costituisce quel «mutuo riconoscimento» necessario per trasformare il possesso in proprietà privata. Il concetto in origine dialettico di «riconoscimento» sostenuto da Hegel descrive ora lo stato di cose di una società basata sullo scambio delle merci [53].

I contratti, tuttavia, si limitano a regolare i particolari interessi dei proprietari e non trascendono mai i confini del diritto privato. Hegel respinge ancora una volta la dottrina del contratto sociale in quanto, egli dice, è falso sostenere che gli uomini possono scegliere arbitrariamente se fare o no parte dello stato: «piuttosto è assolutamente necessario che ognuno sia in uno stato». «Il «grande progresso» dello stato moderno nei confronti di quello feudale è dovuto al fatto che il primo è «fine a se stesso» e nessun uomo può agire nei suoi confronti come privato [54].

L'istituzione della proprietà privata e ciò che essa implica conducono Hegel anche più in profondità nei bui labirinti delle origini del diritto. L'introduzione aveva già premesso che il delitto e la pena appartengono all'istituzione della proprietà privata [55], e pertanto anche all'istituzione del diritto. I diritti dei detentori di proprietà devono necessariamente venire a conflitto dal momento che i proprietari stanno l'uno contro l'altro

[52] *Ibid.*, § 72.
[53] Vedi più sopra, nota 40.
[54] *Ibid.*, § 75, Addition.
[55] *Ibid.*, § 33, Addition.

come soggetti delle loro particolari volontà. Ognuno, nei suoi atti, dipende « dal capriccio e dalla scelta arbitraria » dettati dalla propria conoscenza e dalla propria volontà [56], e l'accordo della sua volontà privata con quella generale è solo un caso che porta in sé i germi di un nuovo conflitto. Il diritto del privato è dunque necessariamente errato, poiché l'individuo isolato deve infrangere il diritto generale. Hegel afferma che « la frode e il reato » costituiscono un « torto non premeditato o civile [*unbefangenes order bürgerliches Unrecht*] », e sono conseguentemente, parte integrante della società civile. Il diritto, nella società civile, ha origine da un'astratta generalizzazione degli interessi particolari. Se l'individuo, nel ricercare i propri interessi, si scontra con il diritto, può rivendicare a suo favore la stessa autorità che gli altri possono reclamare contro di lui, può affermare cioè che egli agisce per salvaguardare il proprio interesse. Il diritto, tuttavia, gode di un'autorità più alta in quanto rappresenta anche, sebbene in forma inadeguata, l'interesse dell'insieme.

Il diritto dell'insieme e quello dell'individuo non hanno la stessa validità. Il primo codifica le esigenze della società, da cui dipendono anche la vita e il benessere degli individui. Se costoro non riconoscono questo diritto, non agiscono solo contro l'universale, ma anche contro loro stessi. Essi sono in torto, e la pena per il loro reato ristabilisce il loro effettivo diritto.

Questa impostazione del problema, che sta alla base della teoria hegeliana della pena, scinde completamente l'idea del torto da ogni considerazione morale. La *Filosofia del Diritto* non pone il torto in alcuna categoria morale, ma lo inserisce nel capitolo sul Diritto Astratto. Il torto è un elemento necessario nei rapporti tra proprietari privati. La concezione di Hegel presenta così questo elemento fortemente meccanicistico, rivelando ancora un'altra impressionante identità con la materia-

[56] *Ibid.*, § 81.

listica filosofia politica di Hobbes. Certamente Hegel sostiene che la libera ragione governa la volontà e l'azione degli individui, ma tale ragione sembra funzionare al modo di una legge naturale anzi che come un'autonoma attività umana. La ragione domina l'uomo anzi che operare attraverso il suo potere cosciente. Quando dunque Hegel identifica la Legge di Ragione (*Vernunftrecht*) con la Legge di Natura (*Naturrecht*) questa formula assume un significato sinistro del tutto contro la sua intenzione. Egli intendeva porre l'accento sul fatto che la ragione è la vera « natura » della società, ma il carattere « naturale » della Legge di Ragione si avvicina molto di più alla cieca necessità della natura che non alla libertà autocosciente di una società razionale. Vedremo che Hegel sottolinea ripetutamente la « cieca necessità » della ragione nella società civile. La stessa cieca necessità che in seguito Marx denunciò come l'anarchia del capitalismo fu dunque posta al centro della filosofia hegeliana quando Hegel volle dimostrare la libera razionalità dell'ordine prevalente.

La libera volontà, la vera base della ragione nella società, agisce necessariamente in modo errato. L'individuo deve necessariamente venire a conflitto con l'ordine sociale che si riserva il compito di rappresentare la volontà dello stesso individuo nella sua forma oggettiva. Ma il torto e la «giustizia vendicatrice» che pone rimedio a esso non esprimono solo « una più alta necessità logica »[57], ma preparano anche il passaggio a una più alta forma sociale di libertà, il passaggio dal diritto astratto alla moralità. Infatti, nel commettere torto e nell'accettare la pena per il suo atto, l'individuo diviene cosciente della « infinita soggettività » della sua libertà [58]. Egli apprende di essere libero solo come persona privata: quando entra in conflitto con l'ordine del diritto, egli scopre che la forma di libertà da lui messa in atto ha

[57] *Ibid.*, § 81.
[58] *Ibid.*, § 104, p. 103.

raggiunto limiti insormontabili. Respinta nel mondo esterno, la volontà ora si volge verso l'interno per cercarvi l'assoluta libertà. La libera volontà entra nel secondo stadio della sua realizzazione: il soggetto che raggiunge la proprietà diventa soggetto *morale*.

Il passaggio dalla prima alla seconda parte dell'opera di Hegel si ricollega così a una tendenza fondamentale della società moderna, quella di rendere interiore (*verinnerlicht*) la libertà. La dinamica della volontà, che Hegel espose come processo ontologico, corrisponde al processo storico che ebbe inizio con la Riforma tedesca, come abbiamo già accennato nell'Introduzione. Hegel cita uno dei più importanti documenti che esposero questo messaggio: l'articolo di Lutero *Sulla Libertà Cristiana* in cui Lutero sostenne che « l'anima non sarà né scalfita né intaccata se il corpo verrà vilipeso, e la persona soggetta al potere di un altro uomo ». Hegel definisce questa affermazione « ragionamento sofistico e senza senso », ma allo stesso tempo è d'accordo nel credere possibile una tale condizione, in cui l'uomo è « libero in catene ». Ciò è vero, egli sostiene, solo se è il risultato della libera volontà dell'uomo, e dunque solo nei riguardi di se stesso. Nei riguardi di un altro, uno non è libero se il suo corpo è in schiavitù, ed è libero solo se esiste in effettiva e concreta libertà [59]. La libertà interiore, secondo Hegel, è solo uno stadio transitorio del processo per il raggiungimento della libertà esterna. Si può affermare che la tendenza ad abolire il regno interiore della libertà ha il presagio di quello stadio della società in cui il processo di rendere interiori i valori non si dimostra più efficace come mezzo per reprimere le esigenze dell'individuo. La libertà interiore almeno riserva all'individuo una sfera incondizionatamente privata, con la quale nessuna autorità può interferire, e la moralità lo sottopone ad alcuni obblighi validi universalmente. Ma quando la società

[59] *Ibid.*, § 48.

assume la forma del totalitarismo, in accordo con le esigenze dell'imperialismo monopolista, la totalità della persona diviene un oggetto politico. Anche la più intima moralità dell'individuo è sottoposta allo stato, e la sua vita intima viene abolita. Le stesse condizioni che precedentemente richiedevano che i valori venissero resi interiori ora richiedono che essi vengano completamente esteriorizzati.

La *Filosofia del Diritto* di Hegel mostra ancora un certo equilibrio tra questi due sviluppi opposti. Hegel sostiene che la soggettività della volontà « rimane la base dell'esistenza della libertà » [60], e lascia che la libertà si concluda in uno stato onnipotente. La moralità, il regno della libertà interiore, perde tuttavia ogni suo splendore e ogni sua gloria nell'opera di Hegel, e diviene un semplice collegamento tra Diritto Privato e Diritto Costituzionale, tra diritto astratto e vita sociale.

È stato spesso sottolineato che il sistema di Hegel non presenta una reale etica. La filosofia morale di Hegel si risolve nella sua filosofia politica. La riduzione dell'etica a politica, tuttavia, si uniforma alla sua interpretazione e alla sua valutazione della società civile. Non è un caso che il paragrafo sulla Moralità sia il più breve e il meno significativo che si trovi in tutte le sue opere.

Passeremo ora all'ultima parte della *Filosofia del Diritto*, quella che tratta dell'etica sociale e politica (*Sittlichkeit*). Questa parte dell'opera riguarda la famiglia, la società civile e lo stato. È necessario che dapprima si esponga qui brevemente il rapporto sistematico che tale parte ha con le due parti precedenti della *Filosofia del Diritto*. La volontà qui si volge verso l'esterno, verso il regno esteriore della realtà sociale. Un individuo che si compiace della sua libertà interiore e della verità della sua moralità non ha raggiunto, come possiamo vedere, la libertà e la verità. Il « bene astratto »

[60] *Ibid.*, § 106, p. 152.

è «privo di potere»; esso è compatibile con qualsiasi contenuto determinato [61]. La *Scienza della Logica* aveva dimostrato che l'idea si realizza solo nella realtà. Così, anche la volontà deve superare la scissione tra mondo interiore e mondo esterno, tra diritto soggettivo e diritto universale, e l'individuo deve raggiungere la sua volontà nell'oggettività delle istituzioni sociali e politiche, che a loro volta devono accordarsi con la sua volontà. Tutta la terza parte della *Filosofia del Diritto* presuppone che non esista alcuna istituzione oggettiva che non sia basata sulla libera volontà del soggetto e alcuna libertà soggettiva che non sia visibile nell'oggettività dell'ordine sociale.

I primi paragrafi affermano appunto questo. Inoltre viene premesso che nell'opera si dimostrerà che l'ideale è qualcosa che esiste concretamente. L'umanità ha raggiunto lo stadio della maturità e dispone di tutti i mezzi che rendono possibile la realizzazione della ragione. Questi stessi mezzi, tuttavia, sono stati sviluppati e impiegati da una società il cui principio organizzatore consiste nella libera attività degli interessi privati, e che è pertanto incapace di usarli nell'interesse dell'insieme. La *Filosofia del Diritto* afferma che la proprietà privata è la realtà materiale del libero soggetto e rappresenta la realizzazione della libertà. Fin dai suoi primi scritti, tuttavia, Hegel aveva visto che i rapporti basati sulla proprietà privata militano contro un ordine sociale veramente libero. L'anarchia dei proprietari privati con il loro egoismo non può creare attraverso il suo meccanismo un sistema sociale integrato, razionale e universale. Allo stesso tempo Hegel sosteneva che un ordine sociale adeguato non può essere imposto negando il diritto alla proprietà privata, poiché verrebbe così negato l'individuo libero. Il compito di creare la necessaria integrazione spettava dunque a un'istituzione che stesse al di sopra degli interessi individuali e dei

[61] *Ibid.*, § 141, p. 154.

loro rapporti di concorrenza, e tuttavia salvaguardasse i beni e le attività dei privati.

Hegel affronta il problema seguendo la stessa linea da lui adottata quando pose il problema del diritto naturale. La dottrina del diritto naturale aveva affrontato il problema di come uno stato di anarchia in cui l'appropriazione non è regolata da alcuna legge (lo stato di natura) può essere trasformato in uno stato in cui la proprietà sia protetta e sicura. Si suppose che la società civile stabilisse un tale stato di sicurezza generale. Hegel ora pone lo stesso problema ma compie un passo in avanti rispetto alla formula tradizionale con la quale esso veniva risolto. I due stadi dello sviluppo, quello dello stato di natura e quello della società civile sono superati da un terzo stadio: lo stato. Hegel sostiene che la dottrina del diritto naturale è inadeguata in quanto rende la società civile fine a se stessa. Anche nella filosofia politica di Hobbes la sovranità assoluta era subordinata all'esigenza di un'adeguata protezione dei diritti e della proprietà della società civile, e il compito essenziale della sovranità consisteva nella realizzazione di quest'ultima condizione. Hegel dice che la società civile non può essere fine a se stessa in quanto non può a causa delle sue intrinseche contraddizioni, raggiungere la vera unità e la libertà. L'indipendenza della società civile è pertanto respinta da Hegel e subordinata allo stato autonomo.

Hegel attribuisce allo stato il compito, che precedentemente veniva affidato alla società civile, di rendere concreto l'ordine della ragione. Lo stato, tuttavia, non sostituisce la società civile, ma si limita a mantenerla in funzione salvaguardando i suoi interessi senza mutare il suo contenuto. Il superamento della società civile conduce dunque a un sistema politico autoritario, che mantiene intatto il contenuto materiale della società. L'aspetto autoritario presente nella filosofia politica di Hegel è reso necessario dalla struttura antagonistica della società civile.

Non è questo, tuttavia l'unico aspetto da esaminare. La dialettica conduce la trasformazione strutturale della società civile al punto in cui essa viene a negarsi totalmente. I concetti che comportano questa negazione si trovano alla radice più profonda del sistema hegeliano: la ragione e la libertà, concepite come autentici concetti dialettici, non possono essere realizzate completamente nel sistema prevalente della società civile. Appaiono dunque nel concetto hegeliano dello stato elementi incompatibili con l'ordine della società civile che espongono un quadro di una futura organizzazione sociale dell'umanità. Ciò è particolarmente vero per quanto riguarda la fondamentale esigenza hegeliana di uno stato che protegga e soddisfi il vero interesse dell'individuo e che non può essere concepito se non in termini di perfetta unità tra l'individuo e l'universale. Gli astratti princìpi della *Logica* mettono ancora una volta in evidenza il loro significato storico. Il vero essere, era stato affermato nella *Logica*, é l'universale, il quale è in se stesso individuale e ha in sé il particolare. Questo vero essere, definito nella Logica concetto, ritorna ora come stato, in cui si manifestano concretamente la ragione e la libertà. Esso è « L'Universale che ha sviluppato la sua vera razionalità »[62] e rappresenta « l'identità della volontà generale e della volontà particolare »[63]. Lo stato rappresenta « l'incarnazione della libertà concreta, in cui la persona e i suoi particolari interessi trovano il loro completo sviluppo e ricevono un adeguato riconoscimento dei loro diritti »[64]. Gli interessi particolari degli individui non devono in nessuna circostanza essere trascurati o repressi; « tutto dipende dall'unione dell'universalità e della particolarità nello Stato »[65].

Il vero contenuto dialettico della ragione e della libertà vengono ripetutamente manifestati attraverso la formula autoritaria di Hegel per salvare la struttura dell'ordine sociale costituito. L'impulso a preservare il sistema prevalente lo conduce a ipostatizzare lo stato come una realtà a sé, situata al di sopra dei diritti dell'individuo e persino in opposizione a tali diritti. Lo stato « ha un'autorità o una forza assolute »[66]. « Se l'individuo esiste o no » è un problema di fronte al quale lo stato è indifferente[67]. D'altra parte Hegel insiste nell'affermare che la famiglia, la società civile e lo stato « non sono qualcosa di estraneo al soggetto », ma parte integrante « della sua stessa essenza »[68]. Egli definisce il rapporto dell'individuo con queste istituzioni « un dovere e un obbligo » che limitano necessariamente la sua libertà. Tuttavia sostiene che tale dovere e tale obbligo limitano solo la « libertà astratta » dell'individuo e pertanto comportano piuttosto la liberazione della sua « libertà sostanziale »[69].

La stessa dinamica che scioglie i concetti di Hegel dai loro legami con la struttura della società basata sulla classe media e spinge l'analisi dialettica a superare il sistema di tale società è presente in ogni parte dell'ultimo paragrafo della *Filosofia del Diritto*. La famiglia, la società civile e lo stato sono giustificati da un metodo che implica la loro negazione. La discussione sulla famiglia, che apre il paragrafo, è basata interamente su questo paradosso e in esso trova la sua forza. La famiglia è un'istituzione « naturale » nel processo della ragione che trova il suo apice nello stato, ma allo stesso tempo è tale solo in quanto viene annullata. La famiglia trova la sua « realtà esterna » nella proprietà, ma la proprietà a sua volta demolisce la famiglia. I figli crescono e si creano famiglie loro proprie e una loro proprietà

[62] *Ibid.*, § 152.
[63] *Ibid.*, § 155.
[64] *Ibid.*, § 260.
[65] *Ibid.*, § 261, Addition.

[66] *Ibid.*, § 146.
[67] *Ibid.*, § 145, Addition.
[68] *Ibid.*, § 147.
[69] *Ibid.*, §§ 148-9.

a parte [70]. L'unità naturale della famiglia si spezza dunque in una moltitudine di gruppi di proprietari in concorrenza tra di loro, i quali tendono essenzialmente a raggiungere i propri interessi particolari ed egoistici. Questi gruppi conducono alla società civile, che entra in scena quando ogni etica viene perduta e negata [71].

Hegel fonda la sua analisi della società civile su due principi fondamentali della società moderna: 1) l'individuo mira solo ai suoi interessi privati, per raggiungere i quali egli si comporta come « un insieme di necessità fisica e di arbitrio »; 2) Gli interessi individuali sono talmente legati l'uno all'altro che l'affermazione e la soddisfazione di uno di essi dipende dall'affermazione e dalla soddisfazione dell'altro [72]. Fin qui non vi è nulla che superi la tradizionale descrizione che si faceva nel diciottesimo secolo della società moderna concepita come « un sistema di dipendenza reciproca » in cui ogni individuo, nel mirare al proprio interesse promuove « naturalmente » anche l'interesse dell'insieme [73]. Hegel, tuttavia, mette in luce l'aspetto negativo di questo sistema piuttosto che quello positivo. La comunità civile sorge solo per scomparire subito in uno « spettacolo di intemperanza, di sofferenza e di corruzione fisica e morale » [74]. Sappiamo che fin dai suoi primi scritti Hegel sostenne che una vera società, che è libero soggetto del suo progredire e del suo riprodursi, può essere concepita solo come la società che realizza la libertà cosciente. La completa mancanza di tutto ciò nell'ambito della società civile le nega subito la possibilità di essere considerata una realizzazione definitiva della ragione. Come Marx, Hegel pone l'accento sul fatto che l'integrazione degli interessi privati in tale società è frutto del caso e non di una libera e razionale decisione. La

[70] *Ibid.*, § 177.
[71] *Ibid.*, § 181.
[72] *Ibid.*, § 182.
[73] *Ibid.*, § 184, Addition.
[74] *Ibid.*, § 185.

totalità, pertanto, appare non come libertà, « ma come necessità » [75]. « Nella società civile l'universalità non è altro che necessità » [76]. Essa impone un ordine a un processo di produzione in cui l'individuo trova il suo posto non secondo le sue esigenze e le sue capacità, ma secondo il suo « capitale ». Il termine « capitale » in questo contesto si riferisce non solo al potere propriamente economico dell'individuo, ma anche a quella parte della sua energia fisica che egli dedica all'attività economica, cioè alla sua forza lavorativa [77]. Le esigenze particolari degli individui vengono soddisfatte attraverso il lavoro astratto [78], che è la « proprietà generale e permanente » degli uomini [79]. Poiché la possibilità di partecipare alla ricchezza generale dipende dal capitale, questo sistema produce ineguaglianze sempre maggiori [80]. Da questo punto ai famosi paragrafi che espongono l'intrinseco rapporto tra l'accumularsi delle ricchezze da un lato e la sempre maggiore povertà della classe lavoratrice dall'altro il passo è breve:

> Con il diffondersi dei rapporti tra uomini sulla base delle loro esigenze materiali, e con il diffondersi del modo in cui i mezzi per soddisfare queste esigenze vengono preparati e procurati, si vengono ad accumulare grandi fortune. D'altra parte si verifica una suddivisione e una restrizione del lavoro dei singoli operai, e, conseguentemente, la dipendenza e l'indigenza della classe artigiana...
>
> Quando gran parte della popolazione cade al di sotto del livello di vita considerato essenziale per tutti i membri della società, e perde il senso del diritto, del giusto, della rettitudine e dell'onore che deriva dall'autosufficienza materiale, si crea una classe molto povera, e la ricchezza si accumula in modo sproporzionato nelle mani di una minoranza [81].

[75] *Ibid.*, § 186.
[76] *Ibid.*, § 229, Addition.
[77] *Ibid.*, §§ 199-200.
[78] *Ibid.*, §§ 196, 198.
[79] *Ibid.*, § 199.
[80] *Ibid.*, § 200.
[81] *Ibid.*, §§ 243-4.

Hegel prevede il sorgere di un grande esercito militare e riassume le irriconciliabili contraddizioni della società civile nell'affermazione secondo cui « tale società, nell'eccesso della sua ricchezza non è abbastanza ricca... per arrestare l'eccesso di povertà e la presenza dei miserabili » [82]. Il sistema delle classi che Hegel espone come l'organizzazione più adatta alla società civile non ha tuttavia la capacità di risolvere la contraddizione. L'unità esteriore che gli individui in concorrenza hanno cercato di creare attraverso le tre classi —gli agricoltori, i commercianti (inclusi gli artigiani, gli operai e i mercanti) e i burocrati— non fa che seguire le tracce del precedente tentativo di Hegel in questo senso; e tale idea persuade meno di tutte le altre. Tutte le organizzazioni e le istituzioni della società civile servono per « la protezione della proprietà » [83], e la libertà in tale società consiste solo nel « diritto di proprietà ». La tre classi devono essere governate da forze esterne più potenti dei meccanismi economici. Esse preparano il passaggio all'ordinamento politico della società. Tale passaggio si verifica nel campo dell'Amministrazione della Giustizia, in quello della Forza Pubblica e attraverso la Corporazione.

L'amministrazione della giustizia trasforma il diritto astratto in legge e introduce nei ciechi e contingenti processi della società civile un ordine cosciente e universale. Abbiamo già detto che nella *Filosofia del Diritto* il concetto di legge è fondamentale; in realtà è tanto fondamentale che sarebbe forse stato più giusto che il titolo dell'opera fosse stato « Filosofia della Legge ». Ogni sua argomentazione sostiene infatti che il diritto esiste di fatto come legge, e tale asserzione fondamentale deriva dai princìpi ontologici della filosofia di Hegel. Il diritto, come abbiamo visto, è un attributo del libero soggetto, della persona. La persona a sua

[82] *Ibid.*, § 247.
[83] *Ibid.*, § 208.

volta, è ciò che è solo in virtù del pensiero, in quanto soggetto pensante. Il pensiero crea una vera comunità per quegli individui che senza di esso sarebbero isolati, e dà a essi un'universalità. Il diritto appartiene agli individui in quanto universali; non potrebbe essere posseduto in virtù di qualche qualità particolare o accidentale. Ciò comporta che colui il quale possiede il diritto lo detiene come « l'individuale nella forma dell'universale, l'io in quanto persona universale » [84], e che l'universalità del diritto è essenzialmente astratta. Il principio idealista secondo cui il pensiero è il vero essere implica dunque che il diritto è universale nella forma di legge universale, poiché la legge prescinde dall'individuo come tale e lo considera come « persona universale ». « L'uomo ha il suo valore nel suo essere uomo, non nell'essere un Ebreo, un Cattolico, un Protestante, un Tedesco, un Italiano » [85]. La legge riguarda la « persona universale », non l'individuo concreto, e realizza la libertà appunto in quanto e fintanto che è universale.

La teoria hegeliana della legge si accorda perfettamente con le tendenze progressiste della società moderna. Precorrendo gli sviluppi della giurisprudenza verificatisi in seguito, Hegel respinge ogni dottrina che basa il diritto sulla sentenza giudiziaria piuttosto che sull'universalità della legge e critica le concezioni secondo cui i giudici sono « i legislatori permanenti » così come quelle che lasciano all'arbitrio dei giudici la decisione finale circa ciò che è o non è giusto [86]. Al tempo di Hegel le forze sociali al potere non erano ancora giunte a riconoscere che l'astratta universalità della legge, come ogni altro fenomeno del liberalismo, ostacolava i loro piani e che vi era la necessità di uno strumento di governo più diretto ed efficace. Il concetto hegeliano di legge si

[84] *Ibid.*, § 209.
[85] *Ibid.*
[86] *Ibid.*, § 211.

adatta a una prima fase della società civile caratterizzata dalla libera concorrenza tra individui provvisti ognuno di beni materiali più o meno pari, così che « ognuno è fine a se stesso... » e « per ogni singola persona gli altri sono un mezzo per il raggiungimento del suo fine »[87]. Nell'ambito di questo sistema, dice Hegel, anche l'interesse comune, l'universale, « appare come un mezzo ».

Tale è la matrice sociale che crea la società civile. Questa matrice non può perpetuarsi almeno che non riesca a mettere in armonia gli interessi antagonistici di cui è formata e a ridurli a una forma più razionale e prevedibile che non le operazioni dello scambio delle merci che la governano. La concorrenza illimitata richiede un minimo di protezione uguale per tutti i concorrenti e una certa garanzia della validità dei contratti e dei servizi. Questo minimo di armonia e di integrazione, tuttavia, non può essere raggiunto se non sulla base di un'astrazione dalla concreta esistenza di ogni singolo e dalle variazioni presenti nelle singole esistenze. « Il diritto non riguarda le caratteristiche particolari dell'uomo. Il suo fine non consiste nel far progredire e nel proteggere l'uomo » nelle sue « necessarie esigenze e nei suoi desideri e aspirazioni particolari [quali la sua sete di conoscere o il suo desiderio di mantenersi in vita, in salute, e così di seguito] »[88]. L'uomo prende parte a contratti, a scambi e ad altre obbligazioni solo come il soggetto astratto a cui fa capo un capitale, una forza lavorativa o qualche altra forza, qualche strumento socialmente necessari. Di conseguenza la legge può essere universale e considerare gli individui uguali tra di loro solo fintanto che rimane astratta. Il diritto è quindi una forma piuttosto che un contenuto. La giustizia attuata dalla legge si basa sulla *forma*

[87] *Ibid.*, § 182, Aggiunta.

[88] *Philosophische Propaedeutik*, I, § 22 (*Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner, Stuttgart, 1927, vol. III, p. 49).

generale della transazione e dell'interazione, mentre le variazioni concrete della vita individuale sono considerate solo come un insieme di circostanze attenuanti o aggravanti. La legge, come universale, ha dunque un aspetto negativo: essa comporta necessariamente un elemento casuale, e la sua applicazione a un caso particolare genera imperfezione, ingiustizia e dolore. Tuttavia questi elementi negativi non possono essere eliminati estendendo il potere discrezionale del giudice. L'astratta universalità della legge, nonostante tutte le sue insufficienze, è una garanzia di gran lunga migliore del concreto e particolare io dell'individuo. Nella società civile tutti gli individui hanno interessi privati a causa dei quali si trovano in conflitto con l'insieme , e nessuno di essi può pretendere di costituire la fonte del diritto.

È allo stesso tempo vero che l'astratta uguaglianza tra gli uomini dinnanzi alla legge non elimina le loro ineguaglianze di fatto né supera la generale casualità che circonda la condizione sociale ed economica che essi posseggono. Tuttavia, proprio in virtù del fatto che essa trascura gli elementi contingenti, la legge è più giusta dei rapporti sociali concreti che comportano ineguaglianze, rischi e altre ingiustizie. La legge almeno si basa su pochi elementi essenziali comuni a tutti gli individui. (Dobbiamo tenere in mente che la proprietà privata è secondo Hegel, uno di questi « elementi essenziali » e che uguaglianza tra uomini per lui significa anche uguale *diritto* di proprietà per tutti). Rimanendo ferma sul suo principio dell'uguaglianza fondamentale, la legge può porre rimedio a certe palesi ingiustizie senza sconvolgere l'ordine sociale che richiede il perpetuarsi dell'ingiustizia come elemento costitutivo della sua esistenza.

Questa, almeno, è la costruzione filosofica, valida solo fintanto che l'autorità della legge fornisce una sicurezza e una protezione a chi è debole maggiore di quella che offre il sistema che la aveva fino allora preceduta, cioè l'autorità delle singole sentenze. La dottrina di

Hegel è un prodotto dell'era liberale e ha in sé i suoi princìpi tradizionali. Egli dice che perché le leggi siano seguite esse debbono essere note a tutti, portando l'esempio della tirannia, che « pone le leggi tanto in alto che nessun cittadino le può leggere ». Sulla base dello stesso principio egli nega la retroattività della legge. Anche il potere di decisione del giudice, egli afferma, deve essere quanto più è possibile limitato attraverso i termini precisi che stabilisce la stessa legge. Il processo pubblico, per esempio, è essenzialmente un modo di limitare tale potere, ed è giustificato dal fatto che la legge esige la fiducia della cittadinanza, e il diritto, in quanto essenzialmente universale, appartiene a tutti [89].

La concezione di Hegel implica che la parte essenziale della legge consista in ciò che gli uomini liberi stabilirebbero essi stessi sulla base della loro ragione. Egli sostiene, in armonia con la tradizione della filosofia politica democratica, che il libero individuo è il legislatore originario che diede a se stesso la legge, ma tale affermazione non impedisce a Hegel di dire che la legge si manifesta concretamente nella « protezione della proprietà attraverso l'amministrazione della giustizia » [90].

Questa sua capacità di individuare il concreto rapporto che passa tra la legge e la proprietà conduce Hegel, in contrasto con Locke e i suoi successori, a superare la dottrina liberale. A causa di questa rapporto, infatti, la legge non può costituire lo stato definitivo di integrazione della società civile, né può rappresentare la sua vera universalità. La legge non fa che rendere concreto

[89] *Ibid.*, § 224, Addition.

[90] § 208. Vedi Locke, *Of Civil Government*, Libro II, p. 134. Il concetto lockiano della proprietà include nel suo significato i diritti fondamentali degli individui, cioè « la loro vita, la loro libertà e la proprietà dei loro beni »! Questo concetto è ancora presente nell'opera di Hegel. Ogni cosa che sia diversa e separabile dal « libero pensiero » può essere oggetto di proprietà.

l'« astratto diritto » di proprietà. « La funzione dell'amministrazione giudiziaria consiste solo nel rendere concreto e necessario l'aspetto astratto della libertà personale nella Società Civile... La cieca necessità del sistema di esigenze materiali non ha ancora raggiunto il livello della coscienza dell'universale e operato da questo punto di vista » [91]. La legge deve pertanto essere completata e persino sostituita da una forza superiore e più severa che governi gli individui più direttamente e in modo più concreto. Sorge così la *Forza Pubblica*.

La nozione hegeliana di forza pubblica adotta molti elementi della dottrina attraverso cui l'assolutismo soleva giustificare le regole che metteva in pratica nella vita sociale ed economica. Le forza pubblica non solo controlla i processi di produzione e di distribuzione dei beni, non solo limita la libertà di commercio e di profitto e tiene d'occhio i prezzi , la situazione della povertà e dell'accattonaggio, ma interviene anche nella vita privata dell'individuo ogni qual volta il benessere pubblico può entrare in questione. Vi è, tuttavia, un'importante differenza tra la forza pubblica che mise in atto tutto ciò alle origini dell'assolutismo moderno, e la forza pubblica della Restaurazione [92]. La *Filosofia del Diritto* di Hegel in gran parte esprime appunto la teoria ufficiale della Restaurazione. Essa presuppone che la forza pubblica rappresenti l'interesse dell'insieme contro le forze sociali che non sono troppo deboli, bensì troppo forti per garantire un tranquillo funzionamento del processo sociale ed economico. La forza pubblica non deve più organizzare il processo di produzione per l'insufficienza del potere privato e della conoscenza necessaria per raggiungerlo. Il compito della forza pubblica è invece negativo, e consiste nel

[91] *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, § 532 (*Hegel's Philosophy of Mind*, trans. W. Wallace, London, 1894, p. 261).

[92] Vedi Kurt Wolzendorff, *Der Polizeigedanke des modernen Staates*, Breslau, 1918, pp. 100-130.

salvaguardare « la sicurezza della persona e della proprietà » in quel campo contingente che non è protetto dalle stipulazioni universali della legge [93].

Le affermazioni di Hegel sulla funzione della forza pubblica dimostrano tuttavia che egli supera la dottrina sostenuta durante la Restaurazione, soprattutto in quanto pone l'accento sul fatto che i sempre maggiori antagonismi della società civile rendono l'organismo sociale sempre più un cieco caos di interessi egoistici e richiedono il sorgere di un'istituzione basata sulla forza che controlli tale confusione. È alquanto significativo che in questa discussione sulla forza pubblica Hegel faccia alcune tra le sue più acute e importanti osservazioni circa il corso rovinoso che la società civile doveva necessariamente prendere. Egli conclude con l'affermazione secondo cui « per mezzo della sua propria dialettica la società civile è condotta al di là dei suoi limiti di società completa e autosufficiente ». Essa deve cercare di aprirsi nuovi mercati per assorbire i prodotti di una sempre maggiore sovraproduzione e deve attuare una politica di espansione economica e di colonizzazione sistematica [94].

Le difficoltà si mettere in rapporto la forza pubblica con la politica esterna dello stato scompaiono se prendiamo in considerazione il fatto che la forza pubblica per Hegel è un prodotto dei sempre maggiori antagonismi dell'ordine civile e viene creata per far fronte a queste contraddizioni. Così il confine tra la forza pubblica e lo stato (che realizza in modo completo ciò che la forza pubblica inizia) non è netto. Hegel presuppone una situazione finale in cui « il lavoro di tutti sia soggetto alle norme amministrative » [95]. Ciò, egli dice, « diminuirà e renderà più lievi le pericolose agitazioni » a cui tende la società civile. In altri termini, un'organizzazione sociale tota-

[93] *Philosophy of Right*, § 230-31.
[94] *Ibid.*, § 246-8.
[95] *Ibid.*, § 236.

litaria renderà più celere il processo attraverso cui « i conflitti si placano semplicemente per inconscia necessità » [96].

La forza pubblica, tuttavia, non costituisce l'unico rimedio. La mancanza di norme della società civile deve essere frenata anche da un'altra istituzione: la *Corporazione*, che Hegel concepisce sul piano del vecchio sistema delle gilde, con qualche caratteristica in più derivata dal moderno stato corporativo. La corporazione consiste in un'entità economica e politica allo stesso tempo che ha la seguente duplice funzione di 1) portare l'unità tra gli interessi economici in conflitto e le attività entro le classi, e 2) di difendere gli interessi organizzati della società civile nei confronti dello stato. La corporazione è controllata dallo stato [97], ma mira a salvaguardare gli interessi materiali del commercio e dell'industria. Il capitale e il lavoro, il produttore e il consumatore, il profitto e il benessere generale trovano il loro accordo nella corporazione in cui gli interessi particolari dei soggetti economici vengono purificati del loro esclusivo egoismo in modo da potersi adattare all'ordine universale dello stato.

Hegel non spiega come ciò sia possibile. Sembra che la corporazione scelga i suoi membri in base alle loro effettive qualificazioni e che garantisca sicurezza ai loro affari e ai loro beni, ma ciò pare essere tutto. La corporazione rimane soprattutto un'entità ideologica, un'entità che esorta l'individuo a operare in nome di un ideale che non esiste, « la meta non egoistica dell'insieme » [98]. Inoltre, la corporazione deve conferire all'individuo l'attributo di membro riconosciuto della società. In realtà, tuttavia, non l'individuo ma il processo economico rende effettivo il riconoscimento. L'individuo, pertanto, ottiene solo un bene ideologico;

[96] *Ibid.*
[97] *Ibid.*, § 255, Addition.
[98] *Ibid.*, § 253.

il suo compenso consiste nell'onore di appartenere alla corporazione [99].

L'istituzione della corporazione conduce dalla società civile allo stato. Lo stato è essenzialmente scisso e distinto dalla società. Il tratto più caratteristico della società civile consiste nella « sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale », « l'interesse dell'individuo » costituisce il suo fine ultimo. Lo stato ha una funzione totalmente diversa ed è in rapporto con l'individuo in un altro modo. « L'unione come tale è di per se stessa la vera natura e il vero fine » dello stato. Il fattore di integrazione è l'universale, non il particolare. L'individuo può « condurre una vita universale » nello stato; le sue attività e le sue soddisfazioni particolari, il suo modo di vivere sono regolati nello stato dall'interesse comune. Lo stato è un soggetto nel senso stretto della parola, e cioè il vero portatore e il vero fine di tutte le azioni individuali che in esso vengono sottoposte a « leggi e princìpi universali » [100].

Le leggi e i princìpi dello stato guidano le attività dei soggetti che pensano liberamente, così che il loro mondo non è la natura, ma lo spirito, la conoscenza e la volontà razionali di individui associati. Questo è il significato dell'affermazione di Hegel secondo cui lo stato è « Spirito Oggettivo ». Lo stato crea un ordine che non dipende nel suo perpetuarsi dalla cieca interrelazione di esigenze e di azioni particoli, così come la società civile. Il « sistema di esigenze » diviene un cosciente sistema di vita controllato dalle decisioni autonome dell'uomo sulla base dell'interesse comune. Lo stato, dunque, può essere definito come la « realizzazione della libertà » [101].

Abbiamo accennato che per Hegel il compito fondamentale dello stato è quello di far coincidere l'interesse

[99] *Ibid.*
[100] *Ibid.*, § 258, nota.
[101] *Ibid.*, § 258, Addition, e § 260.

particolare con l'interesse generale, così da preservare i diritti e la libertà dell'individuo. L'attuazione di un tale compito, tuttavia, presuppone l'identificazione di stato e società, non la loro separazione. Le esigenze e gli interessi dell'individuo, infatti, esistono nella società, e, indipendentemente da come possano venire modificati dalle esigenze del benessere comune, sorgono nei processi sociali che regolano la vita individuale e rimangono attaccati a essi. L'esigenza che la libertà e la felicità vengano realizzate si rifà dunque infine di nuovo alla società, non allo stato. Secondo Hegel lo stato non ha alcun fine al di fuori di quello dell'« associazione come tale ». In altri termini non ha alcun fine del tutto se l'ordine sociale ed economico costituisce una « vera associazione ». Il processo che mette l'individuo in armonia con l'universale comporterebbe l'annullarsi dello stato anzi che il suo affermarsi.

Hegel, tuttavia, distinse l'ordine razionale dello stato dalle interrelazioni contingenti della società poiché concepiva la società come società civile, che non costituisce una « vera associazione ». Il carattere critico della sua dialettica lo costrinse a considerare la società in tal modo. Il metodo dialettico considera ciò che esiste dal punto di vista dei suoi elementi negativi ed esamina la realtà nei suoi elementi mutevoli. Il mutamento è una categoria storica [102]. Lo spirito oggettivo, di cui tratta la *Filosofia del Diritto*, si manifesta nel tempo [103], e l'analisi dialettica del suo contenuto deve essere guidata dalle forme che questo contenuto ha assunto nella storia. La verità appare dunque una conquista storica così che lo stadio raggiunto dall'uomo con la società civile realizza ogni precedente sforzo storico. In futuro si potranno avere altre forme di associazione, ma la filosofia, come scienza di ciò che è in atto, non si im-

[102] Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di Georg Lasson, 1920, vol. I, p. 10.
[103] Vedi più avanti, p. 254.

barca in speculazioni su tale problema. La realtà sociale, con la sua concorrenza generale, il suo egoismo, lo sfruttamento, la sua eccessiva ricchezza e la sua eccessiva povertà, costituisce le fondamenta su cui la ragione deve costruire. La filosofia non può saltare avanti alla storia poiché è figlia del suo tempo, « il suo tempo appreso nel pensiero »[104].

I tempi sono quelli di una società civile in cui è stata preparata la base materiale per realizzare la ragione e la libertà, ma una ragione distorta dalla cieca necessità dei processi economici e una libertà corrotta dalla concorrenza di interessi privati in conflitto. Proprio questa stessa società, tuttavia, ha in sé molti elementi che la dirigono verso un'associazione veramente libera e razionale: essa protegge i diritti inalienabili dell'individuo, fa aumentare le esigenze e i mezzi per la loro soddisfazione, organizza la divisione del lavoro, e fa progredire il dominio della legge. Questi elementi devono essere resi liberi dagli interessi privati e sottomessi a un potere che sta al di sopra del sistema concorrenziale della società civile, in una posizione particolarmente alta. Questo potere è lo stato. Hegel considera lo stato come « un potere indipendente e autonomo » in cui « gli individui sono solo momenti »; come « il trionfo di Dio nel mondo »[105]. Egli pensava che questa fosse la vera essenza dello stato, ma in realtà non faceva che descrivere il tipo storico di stato che corrispondeva alla società civile.

Possiamo raggiungere questa interpretazione dello stato di Hegel inquadrando il suo concetto nel contesto storico-sociale che aveva egli stesso in mente nella sua descrizione della società civile. L'idea hegeliana di stato sorge da una filosofia in cui la concezione liberale dello stato e della società è quasi completamente tramontata. Abbiamo visto che l'analisi fatta da Hegel lo condusse

[104] *Philosophy of Right*, p. XXVIII.
[105] *Ibid.*, § 258, Addition.

a negare ogni armonia « naturale » tra l'interesse particolare e l'interesse generale, tra la società civile e lo stato. L'idea liberale dello stato veniva così demolita. Affinché lo schema dell'ordine sociale costituito non venga infranto l'interesse comune deve dipendere da un'istituzione autonoma e l'autorità dello stato deve essere posta al di sopra del campo di battaglia tra gruppi sociali in concorrenza. Lo stato « deificato » di Hegel non può in nessun modo essere messo a confronto con quello fascista. Quest'ultimo, infatti, rappresenta proprio quel livello dello sviluppo sociale che lo stato di Hegel doveva evitare, cioè il dominio diretto e totalitario sull'insieme da parte di interessi particolari. In un regime fascista la società civile domina lo stato, mentre lo stato di Hegel domina la società civile. E in nome di chi e che cosa esso domina tale società? Secondo Hegel, in nome del libero individuo e del suo vero interesse. « L'essenza dello stato moderno consiste nell'unione dell'universale con la completa libertà del particolare e con il benessere degli individui »[106]. La principale differenza tra il mondo antico e il mondo moderno sta nel fatto che in quest'ultimo i grandi problemi della vita umana devono essere decisi non da qualche autorità superiore, ma dalla libera volontà dell'uomo. « Questa volontà... deve avere la sua nicchia particolare nella grande costruzione dello stato »[107]. Il principio fondamentale di questo stato consiste nel pieno sviluppo dell'individuo[108]. La sua costituzione e tutte le sue istituzioni politiche devono esprimere « la conoscenza e la volontà degli individui ».

A questo punto, tuttavia, la contraddizione storica immanente alla filosofia politica di Hegel ne determina il fato. L'individuo che riconosce e desidera il suo vero interesse nell'interesse comune semplicemente non esiste.

[106] *Ibid.*, § 260, Addition.
[107] *Ibid.*, § 279, Addition.
[108] *Ibid.*, §§ 260 e 261.

Gli individui esistono solo come proprietari privati soggetti agli spietati processi della società civile, tenuti distanti dall'interesse comune dall'egoismo che essa comporta in ogni suo aspetto. Laddove giunge la società civile nessuno è libero da lotte e fatiche.

Al di fuori della società, tuttavia, vi è la natura. Se vi potesse essere qualcuno che possiede la sua individualità in virtù della sua esistenza *naturale* anzi che della sua esistenza sociale e che è ciò che è semplicemente per natura e non in seguito ai processi sociali, costui potrebbe costituire un punto fermo per il governo dello stato. Hegel vede un tale uomo nel monarca, un uomo scelto per la posizione che detiene « per nascita naturale »[109]. Egli può godere della completa libertà poiché si trova al di fuori di un mondo la cui libertà è falsa e negativa, ed è « al di sopra di tutto ciò che è particolare e condizionato »[110]. L'io di qualsiasi altro è corrotto dall'ordine sociale che plasma ogni cosa; il monarca solo non è influenzato in questo senso ed è quindi capace di creare e di decidere ogni sua azione in riferimento al suo puro io. Egli può superare ogni particolarità nella « semplice certezza del suo io »[111].

Sappiamo ciò che la « certezza di sé dell'io puro » significa nel sistema di Hegel: essa costituisce la proprietà essenziale della « sostanza come soggetto », e caratterizza dunque il vero essere[112]. Il servirsi di questo principio storicamente per sostenere la persona naturale del monarca indica di nuovo i limiti che frustrano l'idealismo. La libertà si identifica totalmente con l'inesorabile necessità della natura, e la ragione si riduce al fatto accidentale della nascita. La filosofia della libertà si trasforma di nuovo in una filosofia della necessità.

L'economia politica classica descriveva la società moderna come un « sistema naturale » le cui leggi sembravano avere la necessità delle leggi fisiche. Questo punto di vista perdette presto il suo carattere di magia. Marx mostrò come le forze anarchiche del capitalismo hanno il carattere di forze naturali fintanto che non vengono assoggettate alla ragione umana, che l'elemento naturale presente nella società non è positivo, ma negativo. Hegel sembra abbia avuto qualche sospetto di ciò: qualche volta sembra deridere egli stesso la sua idealizzazione del monarca, dichiarando che le decisioni del monarca sono solo formalità. Il monarca è « un uomo che dice sì e mette così il puntino sulla i »[113]. Hegel osserva che i monarchi non hanno particolari doti intellettuali o fisiche e che, ciò nonostante, milioni di persone si lasciano governare da loro[114]. Tuttavia egli avverte che le deficienze intellettuali del monarca sono preferibili alla sapienza della società civile.

Il vero torto di Hegel è ben più profondo di quello che consiste nella sua apologia della monarchia prussiana. Egli non è colpevole di servilismo ma di tradimento nei confronti delle sue più alte idee filosofiche. La sua dottrina politica comporta la resa della società alla natura, della libertà alla necessità, della ragione all'arbitrio. Essa rispecchia così il destino dell'ordine sociale che si riduce, mentre cerca la sua libertà, a uno stato di natura di molto inferiore alla ragione. L'analisi dialettica della società civile era giunta alla conclusione che la società non era capace di raggiungere la ragione e la libertà spontaneamente. Hegel dunque sostiene la necessità di uno stato basato sulla forza per raggiungere questo fine e cerca di riconciliare tale stato con l'idea della libertà dando alla monarchia un carattere fortemente costituzionale.

Lo stato esiste solo attraverso la legge. « Le leggi esprimono il contenuto della libertà oggettiva... Esse rappresentano un fine assoluto e ultimo e un'opera

[109] *Ibid.*, § 280.
[110] *Ibid.*, § 279.
[111] *Ibid.*
[112] Vedi più sopra, pp. 180 e seg.

[113] *Ibid.*, § 280, Addition.
[114] *Ibid.*, § 281, Addition.

universale »[115]. Lo stato è quindi legato a leggi che sono l'opposto di decreti imposti di autorità. L'insieme delle leggi è « un'opera universale » che incorpora la ragione e la volontà degli uomini associati. La costituzione esprime gli interessi di tutti (ora, naturalmente, i loro veri interessi « purificati »), e il potere esecutivo, quello legislativo e quello giudiziario non sono che gli organi della costituzione. Hegel non accetta la separazione tradizionale di questi tre poteri in quanto essa va a scapito dell'unità dello stato; le tre funzioni del governo devono agire in perenne e concreta collaborazione. L'importanza attribuita all'unità dello stato è tale da condurre occasionalmente Hegel a concezioni che si avvicinano alla teoria organicistica dello stato. Egli dichiara, per esempio, che la costituzione, sebbene « sorta nel tempo, non dovrebbe essere considerata come opera » dell'uomo, ma come « divina ed eterna »[116]. Espressioni di questo tipo hanno alla loro base gli stessi motivi che condussero i più acuti filosofi a porre lo stato al di sopra di ogni pericolo di essere criticato. Essi riconobbero che il legame che tiene uniti più efficacemente i gruppi in conflitto della classe dominante è il timore di ogni sovversione dell'ordine costituito.

Non ci soffermeremo sui cenni di Hegel sulla costituzione in quanto aggiungono ben poco di essenziale ai suoi precedenti scritti in proposito, sebbene alcuni tratti del suo sistema su tale argomento sono degni di essere brevemente esaminati. La tradizionale tripartizione dei poteri politici è mutata e viene a consistere del potere monarchico, di quello amministrativo e di quello legislativo. Tali poteri si sovrappongono così che il potere esecutivo appartiene ai primi due e include quello giudiziario, mentre quello legislativo è esercitato dal governo insieme con le classi sociali. Tutto il sistema

[115] *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (traduzione di W. Wallace dalla *Philosophy of Mind* di Hegel), p. 263.
[116] *Philosophy of Right*, § 273, nota.

politico converge anche qui verso l'idea della sovranità, la quale, sebbene sia ora radicata nella persona « naturale » del monarca, penetra ancora in tutta la struttura del sistema in parola. Oltre alla sovranità dello stato nei confronti degli antagonismi della società civile, Hegel pone ora l'accento anche sulla sua sovranità nei confronti del popolo (*Volk*). Il popolo « è quella parte dello stato che non sa ciò che vuole », e i cui « movimenti e [le cui] azioni », se non fossero controllate, sarebbero « forze naturali prive di razionalità, violente e terribili »[117]. Anche qui Hegel può avere avuto in mente il *Volksbewegung* del suo tempo: la monarchia prussiana poteva ben essere apparsa un esempio di razionalità in confronto al movimento teutonico sorto dal « basso ». Tuttavia la tendenza di Hegel a sostenere la necessità di una forte autorità sulla masse è parte di un atteggiamento più generale, che minaccia tutta la struttura costituzionale del suo stato.

Lo stato crea l'unità tra interessi particolari e generali. La concezione di Hegel a proposito di questa unità differisce da quella liberale in quanto lo stato hegeliano è imposto ai meccanismi sociali ed economici della società civile ed è investito di poteri politici e di funzioni indipendenti. « La volontà oggettiva è di per se stessa razionale nella sua origine sia o non sia conosciuta agli individui o voluta come oggetto del loro arbitrio »[118].

L'esaltazione che Hegel fa del potere politico dello stato ha, tuttavia, alcuni aspetti chiaramente critici. Discutendo il rapporto che passa tra religione e stato egli indica che « la religione è particolarmente in auge e a essa si fa ricorso soprattutto in periodi di disordini, oppressioni e turbamenti pubblici; essa viene insegnata perché porti consolazione dinnanzi all'ingiustizia e la speranza di una rivincita in caso di perdita »[119]. Hegel

[117] *Ibid.*, §§ 301 e 303, nota.
[118] *Ibid.*, § 258.
[119] *Ibid.*, § 270, nota.

nota la pericolosa funzione della religione nella sua tendenza a distogliere l'uomo dalla ricerca di una effettiva libertà e a ricompensarlo con illusioni per i torti che egli ha subíto di fatto. « Se coloro che sono oppressi dal dispotismo fossero indirizzati alle consolazioni della religione, ciò verrebbe sicuramente considerato come un'amara beffa; né bisogna dimenticare che la religione può assumere la forma di un'irritante superstizione che comporta la più abbietta servitù e la degradazione dell'uomo al di sotto del livello del bruto ». In tal caso una qualche forza deve intervenire a liberare l'individuo dalla religione. Lo stato viene così ad asserire « i diritti della ragione e dell'autocoscienza ». « Non la forza, ma la debolezza ha fatto della religione ai nostri tempi una forma polemica di devozione »; la lotta per la realizzazione storica dell'uomo non è religiosa, ma sociale e politica, e il suo trasferimento nell'intimo e sacro rifugio dell'anima, della fede e della moralità, comporta la regressione a uno stadio superato da molto tempo.

Questi caratteri critici sono tuttavia frenati dalle tendenze oppressive inerenti in ogni autoritarismo, le quali manifestano tutta la loro forza nella dottrina hegeliana della sovranità esterna. Abbiamo già mostrato come Hegel elevi gli interessi particolari dei singoli stati sino ad attribuire loro la posizione di autorità più alta e indiscutibile nelle relazioni internazionali. Lo stato afferma e difende gli interessi dei suoi membri unendoli in una comunità, realizzando in tal modo la loro libertà e i loro diritti e trasformando la forza distruttiva della concorrenza in un insieme unificato. L'indiscussa autorità *interna* dello stato è un requisito necessario perché la concorrenza assuma un carattere positivo, e quest'ultima conduce necessariamente nella sovranità *esterna*. La lotta per la vita o per la morte tra individui nella società civile per ottenere il mutuo riconoscimento, ha il suo parallelo nella lotta in forma di guerra tra gli stati sovrani. La guerra è il risultato inevitabile di ogni affermazione di sovranità. Non è né un assoluto male,

né un qualche cosa di accidentale, ma un « elemento etico », poiché la guerra raggiunge quell'integrazione di interessi che la società civile non può attuare essa stessa. « Le guerre vittoriose hanno evitato le lotte civili e hanno rinforzato il potere interno dello stato »[120].

Hegel era dunque tanto cinico quanto Hobbes a proposito dello stato borghese, e finì con il rifiutare completamente il diritto internazionale. Lo stato, il soggetto fondamentale che perpetua la società basata sulla concorrenza, non può essere legato a una legge più alta, poiché tale legge comporterebbe una restrizione esterna della sovranità e distruggerebbe l'elemento vitale della società civile [121]. Nessun contratto tra stati è valido. La sovranità non può essere limitata da trattati che implicano per la loro stessa natura una reciproca dipendenza delle parti che vi hanno aderito. Gli stati sovrani stanno al di fuori del mondo dell'interdipendenza civile; essi si trovano in uno « stato di natura ».

Possiamo di nuovo notare che la cieca forza della natura subentra alla razionalità autocosciente dello spirito oggettivo e ne prende prepotentemente il posto:

> Gli stati si trovano tra di loro in un rapporto più naturale che giuridico. Vi è quindi tra di essi una continua lotta. Gli stati

[120] *Ibid.*, § 324, nota.

[121] L'ideologia fascista si è servita di questo intrinseco rapporto tra sovranità, guerra e concorrenza come argomentazione decisiva contro il capitalismo liberale. « Un'intera comunità può mettere in atto la concorrenza in modo ordinato solo in guerra o in concorrenza con una comunità esterna. Così, in tempo di guerra, ogni comunità che combatte agisce internamente sulla base della cooperazione e esternamente sulla base della concorrenza. In tal modo vi è l'ordine all'interno e l'anarchia al di fuori. È ovviamente una condizione inevitabile di ogni società di nazioni sovrane di essere caratterizzata dall'anarchia. L'anarchia internazionale è un corollario della sovranità nazionale ». Questo paragrafo citato dal libro di Lawrence Dennis *The Dynamics of War and Revolution* (1940, p. 122) è una ripetizione precisa della dottrina hegeliana della sovranità.

concludono trattati e stabiliscono conseguentemente un rapporto giuridico tra di essi. D'altra parte essi sono autonomi e indipendenti. Il diritto quindi non può essere reale tra gli stati. Essi possono violare i trattati arbitrariamente, e si trovano necessariamente e costantemente a non avere fiducia l'uno nell'altro. Poiché sono in uno stato di natura, essi agiscono sulla base della violenza: si mantengono e si conquistano i propri diritti attraverso la loro forza, e devono necessariamente gettarsi nella guerra [122].

L'idealismo di Hegel giunge alle stesse conclusioni del materialismo di Hobbes. I diritti degli stati sovrani « hanno realtà non in una volontà generale costituita da un potere superiore, ma nelle loro volontà particolari » [123]. Di conseguenza i conflitti tra di essi possono essere risolti solo attraverso la guerra. Le relazioni internazionali costituiscono un'arena « per il gioco selvaggio delle passioni, degli interessi, delle mire, dei talenti, delle virtù particolari, della forza, del torto, del vizio e della contingenza esteriore »: lo stesso fine morale, «l'autonomia dello stato, è in balìa del caso» [124].

Ma questo dramma del caso e della violenza è veramente definitivo? La ragione si conclude davvero nello stato e in questo gioco di brute forze naturali a cui lo stato deve necessariamente partecipare? Hegel respinge queste conclusioni in tutta la *Filosofia del Diritto*. Il diritto dello stato, sebbene non sia legato al diritto internazionale, non costituisce tuttavia l'ultimo diritto, ma deve corrispondere al « diritto dello Spirito Oggettivo che è incondizionatamente assoluto » [125]. Lo stato ha il suo vero fondamento nella storia universale (*Weltgeschichte*), il regno dello spirito del mondo, che detiene « la suprema e assoluta verità » [126]. Inoltre Hegel pone l'accento sul fatto che ogni rapporto tra stati

[122] *Philosophische Propädeutik*, I, § 31, in « Sämtliche Werke », *op. cit.*, vol. III, p. 74.
[123] *Philosophy of Right*, § 333.
[124] *Ibid.*, § 340.
[125] *Ibid.*, § 30.
[126] *Ibid.*, § 33.

autonomi « deve essere esterno. Vi deve dunque essere un terzo al di sopra di essi che li unisca ». « Questo terzo è lo Spirito che si materializza nella storia del mondo e si pone come assoluto giudice al di sopra degli stati » [127]. Lo stato, persino le leggi e i doveri, sono semplicemente « una realtà determinata »; essi si innalzano a una sfera superiore e si basano su di essa [128].

Che cos'è, dunque, questa sfera definitiva a cui appartengono lo stato e la società? Qual è il rapporto tra lo stato e la società e lo spirito del mondo? Questi problemi possono essere risolti solo se ci volgiamo a interpretare la *Filosofia della Storia* di Hegel.

[127] *Ibid.*, § 259, Addition.
[128] *Ibid.*, § 270, nota.

CAPITOLO SETTIMO

LA FILOSOFIA DELLA STORIA

L'essere, per la logica dialettica, è un processo di contraddizioni che determina la natura e lo sviluppo di ogni realtà. La *Logica* aveva studiato la struttura eterna di questo processo, ma l'intrinseco rapporto tra la *Logica* e le altre parti del sistema, e, soprattutto, le conseguenze del metodo dialettico, annullano la stessa idea di eternità. La *Logica* aveva dimostrato che il vero essere è l'idea, ma l'idea si manifesta « nello spazio » (come natura) e « nel tempo » (come spirito) [1]. Lo spirito è condizionato nella sua stessa essenza dal tempo poiché esiste solo nel processo temporale della storia. Le forme dello spirito si manifestano nel tempo, e la storia del mondo è una manifestazione dello spirito nel tempo [2]. La dialettica viene così a considerare la realtà temporalmente, e la « negatività » che nella *Logica* determinava il processo del pensiero nella *Filosofia della Storia* si manifesta come il potere distruttivo del tempo.

La *Logica* aveva esposto la struttura della ragione, la *Filosofia della Storia* espone il contenuto storico della ragione. In altri termini possiamo dire che il contenuto della ragione si identifica ora con il contenuto della storia, sebbene non si riferisca a un confuso insieme di fatti storici, ma a ciò che fa della storia un insieme razionale; le leggi e le tendenze che i fatti indicano e da cui essi ricevono il loro significato.

« La ragione è la sovrana del mondo » [3]. Questa, secondo Hegel, è un'ipotesi, e la sola ipotesi della filosofia della storia. Tale ipotesi, che distingue il metodo filosofico di trattare la storia da qualsiasi altro, non implica che la storia abbia un fine determinato. Il carattere teleologico della storia (ammesso che la storia abbia in realtà tale carattere) può essere dedotto solo come conclusione di uno studio empirico della storia e non può essere assunto *a priori*. Hegel afferma con enfasi che « nella storiografia il pensiero deve essere subordinato al dato, alle realtà di fatto, che sono la sua base e la sua guida » [4]. Conseguentemente « dobbiamo considerare la storia com'è; dobbiamo procedere in modo storico-empirico »: un'impostazione davvero strana per una filosofia idealistica della storia.

Le leggi della storia devono essere dimostrate nei fatti e dai fatti: fin qui Hegel adotta il metodo empirico. Queste leggi, tuttavia, non possono essere scoperte se l'investigazione non ha dapprima la guida di un'adeguata teoria. I fatti di per se stessi non rivelano nulla; essi possono solo risolvere problemi posti dalla teoria con sufficiente precisione. La vera oggettività scientifica richiede l'applicazione di valide categorie che organizzino i dati nel loro effettivo significato, non la ricezione passiva di dati fatti. « Anche il solito storiografo " imparziale " che crede e dichiara di avere un atteggiamento meramente ricettivo e di accettare solo i dati come tali, non è assolutamente passivo nei riguardi dell'esercizio delle sue facoltà di pensare. Egli porta con sé le sue categorie, e vede i fenomeni... esclusivamente attraverso questi mezzi » [5].

Ma come si possono riconoscere le categorie valide e la teoria adeguata? A tale proposito decide la filosofia. Essa elabora quelle categorie generali che dirigono l'investigazione in ogni singolo campo. La validità di tali categorie nei singoli campi deve tuttavia essere verificata dai fatti e la verificazione è raggiunta quando i

[1] *Philosophy of History*, p. 72.
[2] *Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di G. Lasson, *op. cit.*, p. 134.
[3] *Philosophy of History*, p. 9.

[4] *Ibid.*, p. 8.
[5] *Ibid.*, p. 11.

fatti dati sono compresi dalla teoria in modo tale da apparire retti da determinate leggi come momenti di particolari tendenze che spiegano il loro susseguirsi e la loro interdipendenza.

L'affermazione secondo cui la filosofia deve fornire le categorie generali per comprendere la storia non è arbitraria, né ha origine da Hegel. Le grandi teorie del diciottesimo secolo ebbero tutte in comune la concezione secondo cui la storia era progresso. Questo concetto di progresso, che presto degenerò in un superficiale compiacimento, in origine condannava con una violenta critica un ordine sociale sorpassato. La classe media in ascesa si servì del concetto di progresso come un mezzo per interpretare la storia passata dell'umanità come la preistoria del suo avvento destinato a portare il mondo alla maturità. Si diceva che quando la nuova classe media sarebbe giunta a formare il mondo in accordo con i suoi interessi, un'esplosione senza precedenti di forze materiali e intellettuali avrebbe reso l'uomo padrone della natura e sarebbe iniziata così la vera storia dell'umanità. Fintanto che tutto ciò non veniva realizzato la storia rimaneva in uno stato di lotta per la verità. L'idea di progresso, sempre presente nella filosofia dell'Illuminismo francese, interpretò i fatti storici come pietre miliari nel cammino dell'uomo verso la ragione. La verità era ancora al di fuori della realtà dei fatti, in uno stato a venire. Il progresso comportava che l'ordine di cose esistente sarebbe stato negato e non perpetuato.

Questo modello è ancora prevalente nella *Filosofia della Storia* di Hegel. La filosofia costituisce l'*a priori* effettivo così come logico della storia fintanto che la storia non raggiunge il livello adeguato alle possibilità umane. Sappiamo, tuttavia, che Hegel pensava che la storia avesse raggiunto la sua meta finale e l'idea e la realtà avessero trovato una base comune. L'opera di Hegel segna così l'apogeo e la fine della storiografia critico-filosofica. Nel trattare dei fatti storici egli guarda

ancora agli interessi della libertà, e considera ancora la lotta per la libertà il solo contenuto della storia. Tali interessi, tuttavia, hanno perso il loro vigore e la lotta è giunta a una conclusione.

Il concetto di libertà, come ha mostrato la *Filosofia del Diritto*, è costruito su quello di libera proprietà. Ne segue che la storia del mondo, come la considera Hegel, esalta e mette sull'altare la storia della classe media, basata appunto sul concetto della libera proprietà. Nell'affermazione stranamente sicura di Hegel che la storia ha raggiunto la sua meta finale vi è una chiara verità. Tale affermazione, tuttavia, rappresenta il rito funebre di una classe, non della storia. Alla fine del suo libro Hegel, dopo aver descritto la Restaurazione, scrive: « Questo è il punto che la coscienza ha raggiunto »[6]. Tale punto, in questa frase, ci sembra possa ben difficilmente rappresentare una meta finale. La coscienza è coscienza storica, e quando leggiamo nella *Filosofia del Diritto* che « una particolare forma di vita è divenuta vecchia », si tratta di una singola forma di vita, non di tutte. Hegel conosceva bene la coscienza e le aspirazioni della classe a cui apparteneva. Egli vedeva che esse non avevano in sé alcun nuovo principio che potesse ringiovanire il mondo. Se dunque la coscienza di tale classe doveva costituire la forma finale dello spirito, la storia era giunta a uno stadio oltre al quale non vi poteva essere alcun progresso.

La filosofia dà alla storiografia le sue categorie generali e queste si identificano con i concetti fondamentali della dialettica. Hegel ha riassunto tali concetti nelle sue conferenze di introduzione alla sua opera[7]. Ne discuteremo più avanti. Ora dobbiamo trattare di quei concetti che egli chiama specifiche categorie storiche.

[6] *Ibid.*, p. 456.

[7] Georg Lasson ha pubblicato le varie forme di questa introduzione nell'edizione da lui curata di *Philosophie der Weltgeschichte* (1920-22), di Hegel. Vedi in particolare vol. I, pp. 10 e segg. e pp. 31 e segg.

L'ipotesi su cui si basa la *Filosofia della Storia* è già stata verificata nella *Logica*: il vero essere è la ragione, manifesta nella natura e giunta alla realizzazione nell'uomo. Tale realizzazione ha luogo nella storia, e poiché la ragione realizzata nella storia è lo spirito, la tesi di Hegel implica che l'effettivo soggetto o la forza motrice della storia è lo spirito.

Ovviamente l'uomo è anche parte della natura e le sue tendenze e i suoi impulsi naturali hanno una loro concreta influenza nella storia. Nella *Filosofia della Storia* Hegel rende maggiore giustizia a tale influenza dei fattori naturali di quanto non facciano molti storiografi empirici. La natura, nella forma di somma totale delle condizioni naturali della vita umana, rimane nell'opera di Hegel la base fondamentale della storia.

Come essere naturale, l'uomo si trova limitato da particolari condizioni: egli nasce in un particolare luogo e in un particolare tempo, membro di una particolare nazione, legato al destino di quel particolare insieme al quale appartiene. Nonostante tutto ciò, l'uomo è essenzialmente un soggetto pensante, e il pensiero, come sappiamo, costituisce l'universalità. Il pensiero 1) innalza gli uomini al di sopra delle loro particolari determinazioni e 2) rende la moltitudine dei fatti esterni un mezzo per lo sviluppo del soggetto.

Questa duplice universalità, soggettiva e oggettiva, caratterizza il mondo storico in cui l'uomo sviluppa la sua vita. La storia, come storia del soggetto pensante, è necessariamente storia universale (*Weltgeschichte*) in quanto « appartiene al regno dello Spirito ». Noi apprendiamo il contenuto della storia attraverso concetti generali quali quelli di nazione, stato, società agraria, feudale, civile, dispotismo, democrazia, monarchia, proletariato, classe media, nobiltà, e via di seguito. Cesare, Cromwell, Napoleone per noi sono cittadini l'uno di Roma, il secondo di Inghilterra, il terzo di Francia; noi li comprendiamo come membri della loro nazione, in relazione alla società e allo stato del loro tempo.

L'universale si manifesta in essi. I nostri concetti generali comprendono questo universale come l'effettivo soggetto della storia, così che, per esempio, la storia dell'umanità non consiste nella vita e nelle battaglie di Alessandro il Grande, di Cesare, degli imperatori tedeschi, dei re francesi, di Cromwell e di Napoleone, ma nella vita e nelle battaglie di quell'universale che si manifesta in modi diversi attraverso i vari insiemi culturali.

L'essenza di questo universale è lo spirito, e « l'essenza dello Spirito è la libertà... La filosofia ci insegna che tutte le proprietà dello spirito esistono solo attraverso la libertà, che sono tutte nient'altro che mezzi per raggiungere la libertà, che tutte cercano e producono essa solo » [8]. Abbiamo trattato di queste proprietà più sopra, e abbiamo visto che la libertà in ultima analisi risulta essere sicurezza di appropriazione completa, e che lo spirito è libero se possiede e conosce il mondo come sua proprietà. È dunque del tutto comprensibile che la *Filosofia della Storia* termini affermando la forza della classe media e asserendo che i periodi storici appaiono come stadi nella realizzazione della sua forma di libertà.

Il vero soggetto della storia è l'universale, non l'individuale; e il suo vero contenuto è la realizzazione dell'autocoscienza della libertà, non solo degli interessi, le esigenze e le azioni dell'individuo. « La storia del mondo non è che il progresso della coscienza della libertà » [9]. Tuttavia, « un primo sguardo alla storia ci convince che le azioni degli uomini hanno origine dalle loro esigenze, dalle loro passioni, dai loro temperamenti e dalle loro attitudini e ci fa credere che tali esigenze, passioni e interessi siano la sola origine dell'azione, i soli fattori efficienti nel campo dell'attività » [10].

[8] *Philosophy of History*, p. 17.
[9] *Ibid.*, p. 19.
[10] *Ibid.*, p. 20.

Spiegare la storia significa dunque « descrivere le passioni dell'umanità, il suo ingegno e le sue facoltà di azione »[11]. Come risolve Hegel questa apparente contraddizione? Non si può mettere in dubbio che le esigenze e gli interessi degli individui siano le leve di ogni azione storica, e ciò che ha luogo nella storia è la realizzazione dell'individuo. Tuttavia si afferma anche qualche cos'altro: la ragione storica. Nel perseguire i propri interessi, gli individui promuovono il progresso dello spirito, cioè adempiono un compito universale che fa progredire la libertà. Hegel porta l'esempio della lotta di Cesare per il potere: nel suo sovvertire la forma tradizionale dello stato romano, Cesare era certamente guidato dall'ambizione, ma nel soddisfare le sue tendenze personali egli realizzò « un destino necessario nella storia di Roma e del mondo »; attraverso le sue azioni egli raggiunse una forma di organizzazione politica più alta e più razionale[12].

Nelle aspirazioni particolari degli individui è dunque latente un principio universale in quanto « fase necessaria dello sviluppo della verità »[13]. È come se lo spirito si servisse degli individui come suoi inconsapevoli strumenti. Un esempio tratto dalla teoria marxista può spiegare il rapporto esistente tra la *Filosofia della Storia* di Hegel e la successiva evoluzione della dialettica. Marx sostenne che in un sistema capitalistico industriale in avanzato sviluppo i singoli capitalisti sono costretti ad adattare le loro imprese al rapido progresso della tecnica per assicurarsi i profitti di tale imprese e superare i loro concorrenti. Essi pertanto riducono l'ammontare di forza di lavoro impiegata e conseguentemente, dal momento che il loro plus-valore è prodotto solo dalle forze lavoratrici, riducono anche l'ammontare di profitto a disposizione della loro classe. In tal modo essi

[11] *Ibid.*, p. 13.
[12] *Ibid.*, p. 30.
[13] *Ibid.*, p. 29.

accelerano il processo delle tendenze disgregatrici del sistema sociale che vogliono perpetuare.

Il processo della ragione che si estrinseca attraverso gli individui non si attua per necessità naturale, né ha un corso continuo e regolare. « Vi sono molti periodi non trascurabili della storia in cui questo sviluppo sembra essersi interrotto; in cui, potremmo piuttosto dire, tutto l'enorme patrimonio della cultura precedente sembra essere andato completamente perso, dopo di che, pur troppo, si è reso necessario un nuovo inizio »[14]. Vi sono periodi di regressione che si alternano a periodi di costante progredire. Il regresso, quando si verifica, non è un episodio « esterno e contingente » alla dialettica del mutamento storico, ma, come vedremo, ne rappresenta un aspetto; il raggiungimento di uno stadio più avanzato nella storia richiede dapprima che le forze negative presenti in ogni realtà abbiano il sopravvento. Tale stadio più avanzato viene tuttavia raggiunto infine: ogni ostacolo sulla strada della libertà è sormontabile attraverso le opere di un'umanità cosciente di sé.

Questo è il principio universale della storia. Non è una « legge » nel senso scientifico del termine, quale, per esempio, il principio che governa la materia. La materia nella sua struttura e nel suo movimento è retta da leggi immutabili che la fanno sussistere e la mantengono tale, ma la materia non è assolutamente il soggetto dei suoi processi, né ha alcun potere su di essi. D'altra parte un essere che sia soggetto attivo e cosciente della sua esistenza è retto da leggi del tutto diverse. L'azione autocosciente diviene parte dello stesso contenuto delle leggi, così che queste ultime operano come leggi solo se entrano nella volontà del soggetto e ne influenzano gli atti. La legge universale della storia, secondo la formulazione di Hegel, non è semplicemente progresso verso la libertà, ma progresso « nel-

[14] *Ibid.*, p. 56.

l'autocoscienza della libertà ». Un insieme di tendenze storiche diviene una legge solo se l'uomo comprende tali tendenze e agisce su di esse. Le leggi storiche, in altri termini, sorgono e si attuano solo nella prassi cosciente dell'uomo, così che se, per esempio, esiste una legge che stabilisce il progresso verso forme di libertà sempre più alte, tale legge cessa di realizzarsi qualora l'uomo non la riconosca e non la metta in atto. La filosofia della storia di Hegel può anche essere considerata equivalente a una teoria deterministica, tuttavia l'elemento determinante rimane sempre la libertà. Il progresso dipende dalla capacità dell'uomo di comprendere l'interesse universale della ragione e dalla sua volontà e dal suo impegno nel trasformarlo in realtà.

Se tuttavia le esigenze e gli interessi *particolari* degli uomini sono l'unica origine delle loro azioni, come può l'autocoscienza della libertà essere mai il movente dell'attività umana? Per risolvere questo problema ci dobbiamo chiedere di nuovo chi è il vero soggetto della storia; il soggetto la cui azione è azione storica. Gli individui, infatti, sembra si limitino a subire la storia. La loro coscienza è condizionata dai loro interessi personali; essi fanno i loro affari, non la storia. Vi sono tuttavia alcuni individui che riescono a superare questo livello; le loro azioni non seguono i vecchi schemi, ma creano nuove forme di vita. Tali uomini sono gli uomini della storia *kat'exochen*, *welthistorische Individuen*, come Alessandro, Cesare, Napoleone [15]. Anche le loro azioni hanno origine da interessi personali ma nel loro caso questi si identificano con gli interessi universali, e tali interessi universali superano di gran lunga quelli di un qualsiasi gruppo particolare; essi attuano e amministrano il progresso della storia, e devono pertanto venire necessariamente in urto con gli interessi del sistema di vita prevalente. Gli individui storici sono uomini di tempi in cui sorgono « gravi conflitti tra i doveri, le leggi e i

[15] *Ibid.*, p. 29.

diritti già affermati e riconosciuti e quelle potenzialità che si oppongono a questo sistema costituito, ne combattono e persino ne demoliscono le fondamenta e l'esistenza » [16]. Tali potenzialità appaiono all'individuo storico come scelte compiute per raggiungere il suo potere personale, ma esse comportano un « principio universale » in quanto costituiscono la scelta verso una forma di vita più alta maturata nell'ambito del sistema costituito. Gli individui storici, pertanto, anticiparono « la necessaria... fase successiva nel progresso che il loro mondo doveva attuare » [17]. Ciò che essi desiderarono e ciò per cui essi lottarono fu « la vera verità del loro tempo, del loro mondo ». Essi agirono coscienti « delle esigenze del loro tempo » e « di ciò che era maturo per lo sviluppo ».

Neppure questi uomini della storia, tuttavia, sono i veri soggetti della storia. Essi sono esecutori della sua volontà, i « rappresentanti dello Spirito del Mondo », e nulla di più. Sono vittime di una più alta necessità che si attua attraverso le loro vite, sono ancora meri strumenti per il compimento del progresso storico.

Hegel chiama il vero soggetto della storia « spirito del mondo » (*Weltgeist*). La sua realtà sta in quelle azioni, in quelle tendenze, in quell'impegno e in quelle istituzioni che attuano l'interesse della libertà e della ragione. Lo spirito del mondo non esiste scisso da tali realtà, e agisce attraverso le persone e i fattori che lo rappresentano. La legge della storia, che si manifesta nello spirito del mondo, opera dunque dietro le spalle e al di là delle menti degli individui, nella forma di un irresistibile potere anonimo. La transizione dalla cultura orientale a quella del mondo greco, il sorgere del feudalesimo, l'affermarsi della società borghese, sono tutti mutamenti verificatisi non attraverso la libera opera dell'uomo ma come necessari risultati di forze storiche

[16] *Ibid.*

[17] *Ibid.*, p. 30.

oggettive. La concezione hegeliana dello spirito del mondo pone l'accento sul fatto che in questi precedenti periodi della storia che ci è nota l'uomo non era il padrone autocosciente della sua esistenza. Il potere divino dello spirito del mondo appariva allora una forza oggettiva che dominava le azioni degli uomini.

La sovranità dello spirito del mondo, così come la descrive Hegel, rivela le tristi caratteristiche di un mondo che è controllato dalle forze della storia anzi che controllarle. Finché queste forze rimangono sconosciute nella loro vera essenza, lasciano una scia di miseria e distruzione. La storia appare allora come « massacro della felicità dei popoli, della saggezza degli stati e della virtù dei singoli » [18]. Hegel allo stesso tempo esalta il sacrificio dell'individuo e la felicità generale che da esso deriva, definendolo «*l'astuzia della ragione*» [19]. Gli individui conducono vite infelici, essi si affannano e muoiono, ma sebbene in realtà non raggiungano mai la loro meta, le loro pene e le loro sconfitte sono proprio i mezzi attraverso cui procedono la verità e la libertà. Un uomo non raccoglie mai i frutti della sua opera; essi vanno sempre alle generazioni future. La sue passioni e i suoi interessi, tuttavia, non tramontano e costituiscono i moventi che lo fanno continuare a essere attivo al servizio di un potere e di un interesse superiore. « Questa può essere definita l'*astuzia della ragione*: essa fa lavorare per sé le passioni, mentre ciò che sviluppa la sua esistenza attraverso tale impulso ne sconta la pena e ne subisce le conseguenze » [20]. Gli individui falliscono e tramontano; l'idea trionfa ed è eterna.

L'idea trionfa proprio in quanto gli individui tramontano e vengono sconfitti. L'idea non è « implicata nell'opposizione e nel conflitto ed esposta al pericolo. Essa rimane dietro le quinte intatta e incontaminata »

[18] *Ibid.*, p. 21.
[19] *Ibid.*, p. 33.
[20] *Ibid.*

mentre gli « individui vengono sacrificati e abbandonati. L'idea sconta la pena dell'esistenza e della transitorietà non direttamente, ma attraverso le passioni degli individui » [21]. Ma questa idea può ancora essere considerata l'incarnazione della verità e della libertà? Kant aveva insistito con enfasi sul fatto che il servirsi dell'uomo come mero mezzo è contrario alla natura dell'uomo. Solo pochi decenni dopo Hegel si dichiara in favore «dell'idea secondo cui gli individui, i loro desideri e la soddisfazione di tali desideri sono... sacrificati, la loro felicità è abbandonata al caso, al quale essa appartiene, e gli individui vanno generalmente compresi attraverso la categoria dei mezzi » [22]. Egli confessa che quando l'uomo è semplicemente un oggetto di processi storici a lui superiori può costituire un fine in se stesso solo nell'ambito della morale e della religione.

Lo spirito del mondo è l'ipostatico soggetto della storia; esso è il sostituto metafisico del soggetto reale, il misterioso Dio di un'umanità frustrata, nascosto e terribile come il Dio dei Calvinisti; il motore di un mondo in cui tutto ciò che accade si verifica a dispetto delle azioni coscienti dell'uomo e a danno della sua felicità. « La storia... non è teatro di felicità. I periodi di felicità sono in essa pagine bianche » [23].

Questo soggetto metafisico assume tuttavia una forma concreta non appena Hegel si pone il problema di come lo spirito del mondo si materializza. « Su quale materiale viene elaborata l'idea di Ragione? ». Lo spirito del mondo lotta per realizzare la libertà e può farsi concreto solo nel vero dominio della libertà, cioè nello *stato*. In esso lo spirito del mondo è, per così dire, istituzionalizzato e trova l'autocoscienza attraverso cui opera la legge della storia.

La *Filosofia della Storia* non tratta (come invece fa-

[21] *Ibid.*
[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*, p. 26.

ceva la *Filosofia del Diritto*) dell'*idea* dello stato; essa tratta delle varie sue forme storiche concrete. Il ben noto schema di Hegel distingue tre principali stadi storici nello sviluppo della libertà: l'orientale, il greco-romano e il cristiano-germanico.

Gli orientali non erano giunti alla conoscenza del fatto che lo Spirito —l'uomo *come tale*— è libero; e poiché non erano a conoscenza di ciò, non erano liberi. Essi sapevano solo che *un singolo è libero*. Ma proprio per questo la libertà di questo singolo è solo arbitrio... Tale *singolo* è dunque solo un Despota, non un uomo libero. La coscienza della libertà sorse la prima volta tra i Greci, pertanto essi furono liberi; ma essi, così come i Romani, sapevano solo che *alcuni* sono liberi, non l'uomo come tale... I Greci, pertanto, avevano gli schiavi, e tutta la loro vita e il mantenimento della loro sfarzosa libertà erano in rapporto con l'istituzione della schiavitù... Le nazioni germaniche, sotto l'influenza del Cristianesimo, furono le prime a raggiungere la coscienza del fatto che l'uomo, come uomo, è libero: che è la *libertà* dello Spirito a costituire la sua essenza [24].

Hegel distingue tre tipiche forme di stato che corrispondono alle tre principali fasi dello sviluppo della libertà: « L'Oriente sapeva, e fino a oggi sa, solo che il Singolo è libero; il mondo greco e romano che alcuni sono liberi; il mondo germanico che tutti sono liberi. La prima forma politica che ritroviamo nella storia è dunque il dispotismo, la seconda la democrazia e l'aristocrazia, la terza la monarchia ». Da principio questa non è che la tipologia aristotelica applicata alla storia universale. La forma monarchica dello stato, in quanto perfettamente libera in virtù del potere che in essa hanno il diritto e la legge attraverso le garanzie costituzionali, sta al primo posto tra tutte. « Nella monarchia vi è un solo signore e nessun servo poiché la servitù è da essa abrogata, e in essa sono riconosciuti il Diritto e la Legge; essa è l'origine della vera libertà. Pertanto nella monarchia l'arbitrio degli individui è controllato, ed è stabilito un solo interesse comune governativo » [25]. Questo giu-

[24] *Ibid.*, p. 18; vedi anche pp. 104-10.
[25] *Ibid.*, p. 399.

dizio di Hegel è basato sul fatto che egli considera il moderno stato assolutista un progresso nei confronti del sistema feudale. Hegel si riferisce allo stato borghese fortemente centralizzato che era prevalso sul Terrore rivoluzionario del 1793. La libertà —egli aveva mostrato— inizia con la proprietà, si sviluppa nel dominio universale della legge che riconosce e assicura il medesimo diritto di proprietà per tutti, e si conclude nello stato, che può far fronte agli antagonismi che la libertà di proprietà comporta. Conseguentemente la storia della libertà giunge alla sua conclusione con l'avvento della monarchia moderna, la quale, al tempo di Hegel, aveva raggiunto tale intento dello stato.

La *Filosofia del Diritto* si era conclusa con l'affermazione secondo cui il diritto dello stato è subordinato al diritto dello spirito del mondo e al giudizio della storia universale. Hegel ora sviluppa questo punto: egli attribuisce alle varie forme di stato il loro posto nel corso della storia, coordinando dapprima ognuna di esse con i periodi storici che le rappresentano. Hegel non intende affermare che il mondo orientale conosceva solo il dispotismo, quello greco-romano solo la democrazia e quello germanico solo la monarchia. Il suo schema implica piuttosto che il despotismo è la forma politica più adeguata alla cultura materiale e intellettuale dell'Oriente, e le altre forme politiche sono rispettivamente le più adeguate agli altri due periodi storici. Egli dunque procede affermando che l'unità dello stato è condizionata dalla cultura nazionale prevalente; lo stato, cioè, dipende da fattori quali la posizione geografica e le caratteristiche naturali, razziali e sociali della nazione. Questo è il senso del concetto di spirito nazionale (*Volksgeist*) [26]. Esso consiste nella manifestazione dello spirito del mondo in un dato stadio dello sviluppo storico; è il soggetto della storia nazionale nello stesso senso in cui lo spirito del mondo è il soggetto della storia uni-

[26] *Ibid.*, pp. 50-54; vedi anche p. 64.

versale. La storia nazionale deve essere compresa in termini di storia universale. « Ogni particolare spirito nazionale deve essere considerato come un solo individuo nel processo della Storia Universale » [27]. La storia di una nazione deve essere giudicata dal suo contributo al progresso di tutta l'umanità verso l'autocoscienza della libertà [28]. La varie nazioni non vi contribuiscono tutte allo stesso modo; alcune promuovono attivamente tale progresso: queste sono le nazioni della storia del mondo (*welthistorische Volksgeister*). Le ascese decisive a forme di vita nuove e più alte hanno luogo nella loro storia, mentre altre nazioni hanno una parte molto minore nella storia del mondo.

Si può ora risolvere il problema concernente il rapporto tra uno stato particolare e lo spirito del mondo. Ogni forma di stato deve essere valutata secondo il grado in cui si adegua allo stadio della coscienza storica che l'umanità ha raggiunto. La libertà non significa e non può significare la stessa cosa in periodi diversi della storia, poiché in ogni periodo un solo tipo di libertà è quello vero. Lo stato deve essere costruito sulla base del riconoscimento di tale libertà. Il mondo germanico, attraverso la Riforma, produsse nel suo sviluppo quel genere di libertà che riconosce l'essenziale uguaglianza degli uomini. La monarchia costituzionale esprime e integra questa forma di società. Essa rappresenta per Hegel la piena realizzazione della libertà.

Consideriamo ora la struttura generale della dialettica storica. Da Aristotele in poi il mutamento della storia è stato contrapposto ai mutamenti della natura:

[27] *Ibid.*, p. 53.

[28] La differenza fondamentale tra il concetto hegeliano di *Volksgeist* e l'uso fatto dello stesso concetto dalla *Historische Schule* consiste in questo: la Scuola Storica concepì il *Volksgeist* in termini di sviluppo naturale piuttosto che razionale e lo contrappose ai più alti valori enunciati nella storia universale. Vedremo più avanti che la concezione della Scuola Storica rientra nella reazione positivista contro il razionalismo hegeliano.

Hegel accettò questa distinzione. Egli afferma che il mutamento storico è « un progresso verso qualcosa di migliore, di più perfetto », mentre il mutamento naturale « presenta solo un ciclo che si ripete perpetuamente » [29]. Solo nei mutamenti storici si presenta qualcosa di nuovo. Il mutamento storico è pertanto *sviluppo*. « Tutto dipende dalla comprensione del principio di questo sviluppo ». Tale principio implica anzi tutto che esiste un « destino » latente, « una potenzialità che lotta per realizzarsi ». Ciò appare ovvio nel caso dell'essere vivente la cui vita è lo svilupparsi di potenzialità contenute nel germe e la loro continua attuazione, ma la forma più alta di sviluppo si raggiunge solo quando l'autocoscienza esercita il suo dominio sull'intero processo. La vita del soggetto pensante è la sola che può essere definita un'autorealizzazione in senso stretto. Il soggetto pensante « si produce, si estende trasformando in *atto* ciò che era sempre stato in *potenza* » [30], e raggiunge questo risultato fintanto che ogni particolare condizione esistenziale è dissolta dalle potenzialità che le sono intrinseche e trasformata in una nuova condizione che realizzi tali potenzialità. Come si manifesta nella storia questo processo?

Il soggetto pensante vive nella storia e lo stato gli fornisce in gran parte le condizioni esistenziali della sua vita storica. Lo stato rappresenta l'interesse universale tra le azioni e gli interessi individuali. Gli individui fanno esperienza di tale universale in varie forme, ognuna delle quali rappresenta una fase essenziale nella storia di ogni stato. Lo stato appare dapprima come un'unità immediata, « naturale ». A questo stadio gli antagonismi sociali non sono ancora intensi e gli individui si realizzano soddisfacentemente nello stato senza opporre coscientemente le loro individualità al bene comune. Questa è l'età dell'oro e la giovinezza di ogni

[29] *Ibid.*, p. 54.

[30] *Ibid.*, p. 55.

nazione, l'età dell'oro e la giovinezza della storia universale. In tale stadio prevale la libertà inconscia, ma siccome è inconscia rimane a un livello di mera potenzialità; la libertà in atto si raggiunge solo con l'autocoscienza della libertà. La potenzialità prevalente deve divenire atto superando e negando così lo stadio inconscio dell'organizzazione umana.

Il pensiero è il mezzo attraverso cui tale processo si attua. Gli individui divengono coscienti delle loro possibilità e organizzano i loro rapporti secondo la loro ragione. Una nazione composta di tali individui ha « appreso il principio della sua vita e della sua condizione, la scienza delle sue leggi, del suo diritto e della sua morale, e ha organizzato coscientemente lo stato » [31].

Questo stato è a sua volta soggetto al pensiero, fattore che lo conduce infine alla sua distruzione ed è lo stesso che lo ha costituito nella sua forma. La realtà sociale e politica non può conformarsi alle esigenze della ragione per un tempo indeterminato in quanto lo stato cerca di sostenere gli interessi di ciò che è e pertanto di ostacolare le forze che tendono a una forma storica più alta. Prima o poi, la libera razionalità del pensiero deve venire a conflitto con le razionalizzazioni dell'ordine di vita in atto.

Hegel vide in questo processo una legge generale della storia tanto inalterabile quanto lo stesso tempo. Nessun potere avrebbe la forza, a lungo andare, di fermare il cammino del pensiero. Il pensare non è un'attività innocua, ma pericolosa che appena giunge tra i cittadini e ne determina le azioni li porta a mettere in dubbio e persino a sovvertire le tradizionali forme di cultura. Hegel spiegò questa dinamica distruttiva del pensiero servendosi di un antico mito.

Il dio Kronos da principio regnava sulle vite degli uomini e il suo governo rappresentava un'Età dell'Oro in cui gli uomini vivevano in un'unità immediata sia

[31] *Ibid.*, p. 76.

tra di loro sia con la natura. Ma Kronos era il dio del tempo, e il tempo divorava i suoi stessi figli. Tutto ciò che l'uomo aveva costruito veniva distrutto, nulla rimaneva. Poi Kronos stesso fu divorato da Zeus, un potere superiore al tempo. Zeus era il dio che promuoveva lo sviluppo della ragione e delle arti; egli era il « dio politico » che creò lo stato e ne fece l'opera di individui morali e autocoscienti. Questo stato venne creato e mantenuto in vita dalla ragione e dalla morale; era qualcosa che poteva persistere e durare nel tempo; la forza produttiva della ragione sembrava portare il tempo a una stasi. Questa comunità morale e razionale, tuttavia, fu dissolta dalla stessa forza che la aveva creata. Il principio del pensiero, della ragione e della conoscenza distrusse quella bella opera d'arte che era lo stato, e Zeus, che aveva messo fine alla forza divoratrice del tempo, fu anch'egli inghiottito dal principio della ragione. L'opera del pensiero fu distrutta dal pensiero. Il pensiero è anch'esso trascinato nel processo del tempo, e la forza che nella *Logica* portava la conoscenza a negare ogni contenuto particolare è spiegata nella *Filosofia della Storia* come la negatività dello stesso tempo. Hegel dice: «Il tempo è l'elemento negativo nel mondo dei sensi. Il pensiero è questa stessa negatività, ma nella sua forma infinita e più profonda... » [32].

Hegel mise in rapporto la dinamica distruttiva del pensiero con il progresso *storico* verso l'« universalità ». La dissoluzione di una determinata forma di stato rappresenta, allo stesso tempo, il passaggio a una forma di stato più alta, più universale della precedente. L'attività autocosciente dell'uomo da una parte « demolisce la realtà, impedisce la permanenza di ciò che è, ma dall'altra e allo stesso tempo progredisce verso l'essenza, la nozione, l'universale » [33].

Secondo Hegel il progresso storico è preceduto e

[32] *Ibid.*, p. 77.
[33] *Ibid.*, p. 77.

guidato dal progresso del pensiero. Appena il pensiero si emancipa dal suo attaccamento allo stato di cose prevalente, va oltre il valore di superficie delle cose e ricerca il loro concetto. Il concetto, tuttavia, giunge all'essenza delle cose scindendola dalle apparenze; le condizioni prevalenti appaiono come particolarità limitate che non esauriscono le potenzialità delle cose e degli uomini. Coloro che aderiscono ai princìpi della ragione, se riescono a stabilire nuove condizioni sociali e politiche, cercano di incorporare, attraverso il loro più alto livello concettuale, un maggior numero di queste potenzialità nel nuovo sistema di vita. Hegel vide la storia progredire almeno nel senso che l'essenziale libertà e uguaglianza degli uomini veniva sempre più riconosciuta, e le particolari limitazioni a questa libertà venivano sempre più superate.

Quando il pensiero diviene la base dell'azione esso realizza il contenuto universale delle condizioni storiche determinate distruggendo la sua forma particolare. Hegel considerava lo sviluppo dell'umanità come un processo tendente verso la vera universalità nello stato e nella società. « La storia del mondo è la disciplina [*Zucht*] della volontà naturale e incontrollata per condurla all'universalità e alla libertà soggettiva » [34]. Nella *Logica* Hegel aveva descritto il concetto come l'unità dell'universale e del particolare e come il regno della soggettività e della libertà. Nella *Filosofia della Storia* egli applica queste identiche categorie alla meta finale dello sviluppo storico, cioè allo stato in cui la libertà del soggetto consiste nell'unione cosciente con l'insieme. Il progresso del pensiero concettuale, cioè la comprensione del concetto, è qui in rapporto con il progresso della libertà. La *Filosofia della Storia* espone dunque un quadro storico dell'essenziale rapporto tra libertà e concetto già spiegato nella Logica. Hegel descrive tale rapporto analizzando l'opera di Socrate.

[34] *Ibid.*, p. 104.

Anzi che esaminare la *Filosofia della Storia* nel suo insieme discuteremo dunque l'analisi hegeliana del contributo socratico.

Hegel comincia con una descrizione del primo periodo della città-stato greca durante il quale « la soggettività della volontà » non si era ancora destata nell'ambito dell'unità naturale della *polis*. Le leggi esistevano e la cittadinanza le seguiva ma le considerava quali « necessità naturali » [35]. Questo fu il periodo delle grandi costituzioni (Talete, Biante, Solone). Le leggi erano considerate valide in quanto erano leggi; la libertà e il diritto esistevano solo in forma di costume (*Gewohnheit*). Il carattere naturale e continuo di questo stato rendeva « la costituzione democratica... l'unica possibile; i cittadini erano ancora inconsapevoli dei loro interessi particolari e pertanto di un elemento di corruzione... » [36]. L'assenza della soggettività cosciente costituiva la condizione per un funzionamento indisturbato della democrazia. L'interesse della comunità poteva essere « affidato alla volontà e alle decisioni dei cittadini » in quanto tali cittadini non avevano ancora una volontà autonoma che potesse volgersi contro la comunità in qualsiasi momento. Hegel considera questa caratteristica comune a ogni democrazia. La vera democrazia, egli sostiene, è espressione di una prima fase nello sviluppo dell'umanità —una fase precedente a quella in cui l'individuo è emancipato— e incompatibile con ogni emancipazione. Questo giudizio è ovviamente basato sulla convinzione che il progresso della società generi necessariamente un conflitto tra l'interesse dell'individuo e quello della comunità. La società non può liberare l'individuo senza separarlo dalla comunità e opporre il suo desiderio di libertà soggettiva alle esigenze dell'insieme. La ragione per cui la città stato greca poteva essere una democrazia, intende dire Hegel, è

[35] *Ibid.*, p. 252.
[36] *Ibid.*

che essa era formata di cittadini non ancora coscienti della loro essenziale individualità. Hegel sostenne che una società di individui emancipati era in conflitto con l'omogeneità della democrazia.

Qualsiasi riconoscimento della libertà individuale gli sembrava comportare conseguentemente il dissolversi dell'antica democrazia. « Proprio quella libertà soggettiva che costituisce il principio e determina la forma particolare della libertà nel *nostro* mondo; che forma la base essenziale della nostra vita politica e religiosa, non si poteva manifestare in Grecia se non come un elemento distruttivo » [37].

Tale elemento distruttivo fu introdotto nella città-stato greca da Socrate, il quale insegnò proprio quella « soggettività » che Hegel chiama l'elemento che distrusse l'antica democrazia. « Fu in Socrate che... il principio della soggettività [*Innerlichkeit*], dell'assoluta indipendenza di pensiero, venne espresso liberamente » [38]. Socrate insegnò che « l'uomo deve scoprire e riconoscere in se stesso ciò che è Giusto e Buono, e che tale Giustizia e tale Bontà sono per loro natura universali ». Nello stato vi sono cose belle, fatti buoni e coraggiosi, giudizi esatti, giudici probi, ma esiste qualcosa che costituisce il bello, il buono , il coraggioso, ecc.; questo qualcosa è di più di tutti i particolari ed è comune a essi tutti. L'uomo ha un'idea del bello, del buono, ecc., nel suo *concetto* della bellezza, della bontà, ecc. Il concetto comprende ciò che è veramente bello e buono, e Socrate attribuisce al soggetto pensante il compito di scoprire questa verità e di sostenerla nei confronti di ogni autorità esterna. Socrate dunque scinde la verità dalle realtà particolari considerandola universale, e attribuisce la conoscenza di questo universale al pensiero autonomo dell'individuo. In tal modo egli « innalza l'individuo come il soggetto di ogni decisione finale in contrapposizione alla

[37] *Ibid.*
[38] *Ibid.*, p. 269.

morale stabilità del costume della madre patria » [39]. I princìpi di Socrate esprimono pertanto « un'opposizione rivoluzionaria allo stato ateniese » [40]. Egli fu condannato a morte. Tale atto fu giustificato in quanto gli Ateniesi condannavano il loro « nemico assoluto ». D'altra parte la condanna a morte esprimeva una « profonda tragedia » poiché gli Ateniesi condannavano così anche la loro società e il loro stato. La loro sentenza, infatti, riconosceva che « ciò che rimproveravano a Socrate aveva già preso solide radici tra loro stessi » [41].

Una decisiva svolta *storica* fece dunque seguito a una svolta nello sviluppo del *pensiero*. La filosofia cominciò a elaborare concetti universali, e ciò costituì il preludio di una nuova fase nella storia dello stato. I concetti universali, tuttavia, sono concetti astratti, e « la costruzione dello Stato nell'astratto » colpisce alla base lo stato costituito. L'omogeneità della città-stato era raggiunta attraverso l'esclusione degli schiavi, di altri cittadini greci e dei « barbari ». Sebbene Socrate stesso possa non aver sviluppato questo principio implicito nel suo pensiero, i concetti astratti e universali per la loro stessa natura comportano il superamento di ogni particolarità e l'affermazione del libero soggetto, dell'uomo come uomo.

Il medesimo processo che rese il pensiero astratto la dimora della verità, emancipò l'individuo rendendolo « soggetto » reale. Socrate non poté insegnare agli uomini a pensare in termini astratti senza renderli liberi dai princìpi di vita e di pensiero tradizionali. Il libero soggetto, come Hegel aveva sostenuto nella *Logica*, è di fatto intrinsecamente collegato con il concetto. Il libero soggetto sorge solo quando l'individuo non accetta più l'ordine costituito delle cose, ma si oppone a esso poiché ha appreso il concetto delle cose e ha imparato che la

[39] *Ibid.*, pp. 269-70.
[40] *Ibid.*, p. 270.
[41] *Ibid.*

verità non risiede nelle norme in vigore e nelle opinioni correnti. Egli non può essere a conoscenza di ciò se non si è avventurato verso il pensiero astratto. Esso gli dà il necessario « distacco » dai princìpi prevalenti, e, nella sua forma critica —il pensiero di opposizione— costituisce il mezzo attraverso cui egli si muove.

Quando il principio della soggettività apparve, con Socrate, per la prima volta, esso non poteva assumere forma concreta e costituire la base dello stato e della società. Tale principio fece il suo debutto concreto con il Cristianesimo e « si manifestò dapprima nella religione ».

> [Il suo introdursi] nei vari rapporti del mondo concreto comporta un problema più vasto che non il suo semplice porsi [come principio]; un problema la cui soluzione e applicazione richiede un difficile e lungo processo culturale. Come riprova di ciò possiamo notare che la schiavitù non ebbe a cessare immediatamente con l'affermarsi del Cristianesimo. Ancora meno la libertà predominò negli stati o i governi e le costituzioni adottarono un'organizzazione razionale o riconobbero la libertà alla loro base. Questa applicazione del principio del Cristianesimo ai rapporti politici, il completo modellarsi della società su di esso e il suo permearsene è un processo che si identifica con la stessa storia [42].

La Riforma tedesca segna il primo tentativo conclusosi con successo di introdurre il principio della soggettività per mutare i rapporti sociali e politici. Essa attribuì al libero soggetto tutta la responsabilità delle sue azioni e sfidò il sistema tradizionale dell'autorità e del privilegio in nome della libertà cristiana e dell'uguaglianza degli uomini. « Mentre, dunque, l'individuo sa che egli si realizza nello Spirito Divino, tutti [i rapporti esterni fino allora prevalenti] vengono *ipso facto* abrogati; non vi è più distinzione tra preti e laici; non abbiamo più una classe che possiede la sostanza della verità e tutti i tesori spirituali e temporali della Chiesa ». L'intima soggettività dell'uomo fu riconosciuta « come ciò che può e dovrebbe giungere a possedere la verità;

[42] *Ibid.*, p. 18.

e tale soggettività è proprietà comune di tutta l'umanità » [43].

Il quadro che Hegel fa della Riforma è completamente errato così come la sua descrizione dello sviluppo sociale che a essa fece seguito, confondendo le idee con le quali la società moderna esaltò il sorgere della Riforma con la realtà di tale società. Egli fu così condotto a dare un'interpretazione armonica della storia secondo la quale il passaggio a una *nuova* forma storica era allo stesso tempo un progresso verso una forma storica *più alta*; un'interpretazione assurda in quanto tutte le vittime dell'oppressione e dell'ingiustizia testimoniano contro di essa così come le vane sofferenze e i vani sacrifici della storia. Tale interpretazione è anche del tutto assurda in quanto nega le conseguenze critiche della dialettica e afferma l'esistenza di un'armonia tra progresso del pensiero e progresso della realtà.

Hegel, tuttavia, non considerò la realizzazione storica dell'uomo un progresso *continuo* e *rettilineo*. La storia dell'uomo era per lui allo stesso tempo la storia dell'alienazione (*Entfremdung*) dell'uomo.

« Ciò per cui lo Spirito lotta realmente è la realizzazione del suo concetto, ma in questa lotta nasconde alla sua stessa vista tale meta ed è fiero e soddisfatto in tale alienazione dalla sua essenza » [44]. Le istituzioni che l'uomo fonda e la cultura che crea sviluppano leggi indipendenti, e la libertà dell'uomo deve adattarsi a esse. Egli è sopraffatto dal continuo aumentare dell'importanza del suo ambiente economico, sociale e politico e viene a dimenticare che egli stesso e il suo libero sviluppo sono la meta finale di tutte le sue opere; si arrende alle pressioni esterne. Gli uomini si sforzano sempre di perpetuare e rendere stabile la cultura e ciò facendo perpetuano la loro frustrazione. La storia dell'uomo è la storia della sua estraneazione dal suo vero interesse, e,

[43] *Ibid.*, p. 416.
[44] *Ibid.*, p. 55.

allo stesso tempo, la storia del realizzarsi di tale interesse. Il nascondersi del vero interesse dell'uomo nel suo mondo sociale è parte del « trucco della ragione » ed è uno di quegli « elementi negativi » senza i quali non vi è alcun progresso verso forme più alte. Marx fu il primo a spiegare l'origine di tale estraneazione e ciò che essa comportava; Hegel ebbe poco più che un'intuizione vaga del suo significato.

Hegel morì nel 1831. Nell'anno precedente il sistema politico della Restaurazione —quel sistema che Hegel aveva pensato rappresentasse la realizzazione della ragione nella società civile— aveva subìto la prima scossa rivoluzionaria. Lo stato cominciò a vacillare. In Francia i Borboni furono spodestati dalla rivoluzione di luglio. La vita politica britannica fu dilaniata da violente discussioni sul Progetto di Riforma il quale stabiliva ampi mutamenti nel sistema elettorale inglese che favorivano la borghesia urbana e rendeva più forte il Parlamento a danno della corona. I moti di Francia e Inghilterra comportarono semplicemente un adattamento dello stato ai prevalenti rapporti di potere così che il processo di attuazione della democrazia che si verificò nelle forme politiche del tempo non superò in alcun paese il sistema sociale della società civile. Tuttavia Hegel conosceva benissimo i pericoli che anche queste piccole trasformazioni comportavano. Egli sapeva che la dinamica inerente alla società civile, una volta svincolata dai sistemi di protezione stabiliti dallo stato, poteva scatenare in qualsiasi momento forze tali da compromettere l'intero sistema.

Uno degli ultimi scritti di Hegel, pubblicato nell'anno della sua morte, fu un lungo articolo sul Progetto di Riforma inglese. Esso consisteva di una violenta critica al progetto e asseriva che esso indeboliva la sovranità del monarca costituendo un parlamento che avrebbe sostituito i « princìpi astratti » della Rivoluzione francese alla concreta gerarchia dello stato. Il

rinforzare il parlamento, egli ammoniva, sfrenerà alla fine la terribile forza del « popolo ». Una riforma, in quella determinata situazione sociale, può improvvisamente trasformarsi in rivoluzione. Se il progetto riusciva,

> ... la lotta minacciava di divenire anche più pericolosa. [In tal caso] non sarebbe più esistito un potere superiore che mediasse l'interesse dei privilegi di fatto e l'esigenza di una libertà più reale, un più alto potere che avesse la capacità di controllare e conciliare queste due diverse tendenze. In Inghilterra, infatti, la monarchia non ha il potere di cui gode in altri stati i quali possono di conseguenza effettuare il passaggio dalla legislazione basata meramente su diritti di fatto a una legislazione basata invece sui princìpi della libertà reale. Altri stati hanno potuto mettere in atto trasformazioni senza sconvolgimenti, violenza e delinquenza; in Inghilterra invece la trasformazione dovrebbe essere effettuata da un'altra forza: dal popolo. Un'opposizione che si basa su un programma fino a ora estraneo al Parlamento e che si sente incapace di aumentare la sua influenza tra gli altri partiti del Parlamento potrebbe essere indotta a cercare la sua forza tra il popolo, così che invece di mettere in atto una riforma susciterebbe una rivoluzione [45].

Rudolf Haym, che interpretò Hegel alla luce del liberalismo tedesco, riconobbe che l'articolo di Hegel fu un documento della sua paura e della sua preoccupazione piuttosto che un'affermazione di una filosofia politica reazionaria, poiché « Hegel non disapprovava la tendenza e la sostanza del Progetto di Riforma, ma temeva il pericolo di una riforma in quanto tale » [46]. La fiducia di Hegel nella stabilità dello stato della Restaurazione era seriamente scossa. Una riforma poteva essere una buona cosa, ma un tale stato non poteva ammettere la libertà di attuare riforme senza mettere in pericolo il sistema di potere su cui era basato. L'articolo di Hegel sul Progetto di Riforma non è un documento che esprima una fede o una fiducia che la forma

[45] « Ueber die Englische Reformbill » in *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, p. 326.

[46] *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857, p. 456.

di stato del momento possa durare eternamente, maggiori della fede o della fiducia espresse in questo senso nella Prefazione alla *Filosofia del Diritto*. Anche qui la filosofia di Hegel sfocia nel dubbio e nella rassegnazione [47].

[47] Vedi le lettere di Hegel a Göschel (13 dicembre 1830) e a Schultz (29 gennaio 1831); cfr. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München, 1920, vol. II, p. 220.

PARTE SECONDA

IL SORGERE DELLA « TEORIA SOCIALE »

INTRODUZIONE

DALLA FILOSOFIA ALLA «TEORIA SOCIALE»

Il passaggio dalla filosofia allo studio dello stato e della società aveva costituito un'intrinseca parte del sistema hegeliano. Le fondamentali idee filosofiche di Hegel si erano realizzate nella specifica forma storica che avevano assunto lo stato e la società, e la società divenne l'argomento centrale di un nuovo interesse teorico. La filosofia si era in tal modo sviluppata in «teoria sociale». Per comprendere l'influenza della filosofia hegeliana sulla teoria sociale che a essa fece seguito, è necessario allontanarsi dalla spiegazione che dei posteriori sviluppi della filosofia hegeliana si dà comunemente.

La spiegazione tradizionale di tali posteriori sviluppi comincia con l'affermare che la scuola hegeliana dopo la morte del maestro si divise in una corrente di destra e una corrente di sinistra. La corrente di destra, a cui appartennero, per nominare alcuni tra i filosofi più rappresentativi di tale gruppo, Michelet, Göschel, Johann Eduard Erdmann, Gabler e Rosenkranz, riprese e rielaborò le tendenze conservatrici del sistema hegeliano e particolarmente della Logica, della Metafisica, della Filosofia del Diritto e della Religione. La corrente di sinistra alla quale fecero parte, tra altri, David Friedrich Strauss, Edgard e Bruno Bauer, Feuerbach e Ciszkowski, sviluppò le tendenze critiche di Hegel cominciando con un'interpretazione storica della religione. Questo secondo gruppo entrò in un sempre maggiore conflitto sociale e politico con la Restaurazione per sfociare o in un socialismo e un'anarchia assoluti, o in un liberalismo di tipo piccolo borghese.

Verso la metà del diciannovesimo secolo, l'influenza dell'hegelismo era quasi scomparsa. Esso tuttavia risorse negli ultimi decenni del secolo in Gran Bretagna

(Green. Bradley, Bosanquet) e, in seguito, acquistò una nuova influenza politica in Italia, dove l'interpretazione di Hegel servì di preparazione al Fascismo.

In modo totalmente diverso, la dialettica hegeliana divenne anche parte integrante della teoria marxiana e dell'interpretazione leniniana di tale teoria. Indipendentemente da queste correnti più importanti, alcuni concetti hegeliani sono stati impiegati in sociologia (per esempio nell'opera di Lorenz von Stein), in giurisprudenza (la scuola storica; Lasalle) e nel campo della storia (Droysen, Ranke).

Un tale orientamento, sebbene formalmente preciso, è un po' troppo schematico, e trascura certe importanti distinzioni. L'eredità storica della filosofia di Hegel, per esempio, non venne raccolta dagli « hegeliani » né di destra né di sinistra: non furono costoro a tenere in vita la vera sostanza di tale filosofia. Le tendenze critiche della filosofia hegeliana furono invece riprese e continuate dalla teoria sociale marxiana, mentre, sotto altri aspetti, la storia dell'hegelismo divenne la storia di una lotta *contro* Hegel in cui egli venne considerato come simbolo di tutto ciò che le nuove tendenze intellettuali (e in gran parte anche pratiche e politiche) avversavano.

Il sistema di Hegel conclude tutta quell'epoca della filosofia moderna che ebbe inizio con Descartes e rappresentò le idee fondamentali della società moderna. Hegel fu l'ultimo interprete del mondo come ragione, assoggettando sia la natura che la storia ai princìpi del pensiero e della libertà. Allo stesso tempo egli considerò l'ordine sociale e politico che gli uomini avevano raggiunto come la base su cui la ragione doveva essere realizzata. Il suo sistema portò la filosofia sulla soglia della sua negazione e costituì così il solo legame tra la vecchia e la nuova forma della teoria critica, tra la filosofia e la teoria sociale.

Prima di cercare di mettere in luce come i processi interiori della filosofia occidentale resero necessario il

passaggio alla teoria critica della società, dobbiamo indicare il modo in cui le tendenze storiche che distinguono l'era moderna permearono e condizionarono gli interessi filosofici. Le forze sociali che operarono sotto l'impulso dell'era moderna si servirono della filosofia nella sua forma prevalentemente razionalistica, così che l'idea di ragione può di nuovo costituire il giusto punto di partenza della nostra discussione.

Nel diciassettesimo secolo la filosofia aveva definitivamente assorbito i princìpi della classe media in ascesa. Il termine « ragione » era il motto di tale classe, in nome del quale essa lottava contro tutti coloro che ostacolavano il suo sviluppo politico ed economico. Questo termine prestò servizio nella guerra della scienza e della filosofia contro la Chiesa, nell'attacco dell'Illuminismo francese all'assolutismo e nel conflitto tra liberalismo e mercantilismo. In questo periodo non si ha alcuna precisa definizione di ragione né a tale termine viene attribuito un unico significato. Il suo significato, infatti, muta con il mutare della posizione della classe media. Cercheremo quindi di raccogliere gli elementi essenziali del termine e di valutare il suo mutevole influsso storico.

L'idea di ragione non è necessariamente antireligiosa. La ragione ammette la possibilità che il mondo sia una creazione di Dio e che l'ordine del mondo sia stabilito da Dio con uno scopo, ma ciò non dovrebbe escludere il diritto dell'uomo di trasformare il mondo secondo le sue esigenze e sulla base della sua conoscenza. Il concepire il mondo come razionale implicava anzi tutto che esso poteva essere compreso e mutato dall'azione consapevole dell'uomo. La natura era considerata razionale nella sua stessa struttura, in cui soggetto e oggetto si incontrano attraverso la ragione.

In secondo luogo si sosteneva che la ragione umana non era chiusa una volta per tutte entro un ordine prestabilito, sociale o di altro tipo. Tutte le attitudini dell'uomo hanno origine e si sviluppano nella storia, e

l'uomo le può impiegare in molti modi per soddisfare le sue esigenze nella maniera migliore. La stessa soddisfazione delle esigenze dipende dai limiti entro i quali egli esercita il suo controllo sulla natura e sulla società. Il principio della ragione era di importanza decisiva nei confronti del vasto campo in cui il controllo veniva esercitato. Ciò vale a dire che sia la natura che la società dovevano essere organizzate così che le possibilità soggettive e oggettive si sviluppassero liberamente. La cattiva organizzazione della società era da considerare entro certi limiti responsabile delle dannose e inique forme che le istituzioni avevano assunto. Con il progresso verso un ordine sociale razionale, tali istituzioni, si sosteneva, verrebbero a perdere il loro influsso negativo. L'uomo doveva divenire, attraverso l'educazione, un essere razionale in un mondo razionale. Il compimento del processo avrebbe visto derivare tutte le leggi della sua vita individuale e sociale dal suo giudizio autonomo. La realizzazione della ragione implicava dunque la fine di ogni autorità esterna in quanto creava un contrasto tra l'esistenza umana e i princìpi del libero pensiero.

In terzo luogo la ragione implica l'universalità. Infatti, se si pone l'accento sulla ragione, le azioni dell'uomo sono azioni di un libero soggetto guidato dalla conoscenza concettuale. Servendosi dei concetti come strumenti il soggetto pensante può comprendere tutti i fatti e i segreti del mondo e giungere alle leggi necessarie e universali che governano il numero infinito dei singoli oggetti e danno a essi un ordine. L'uomo scopre così potenzialità comuni a moltitudini di elementi particolari, potenzialità che spiegano il mutare delle forme delle cose e determinano il loro campo di azione e la direzione del loro corso. I concetti universali diverranno lo strumento di una prassi che muta il mondo. Essi possono sorgere solo attraverso tale prassi e il loro contenuto può mutare con il progresso dell'azione ma non dipenderà mai dal caso La vera astrazione non è arbitraria, né è

il prodotto della libera immaginazione; essa è strettamente determinata dalla struttura oggettiva della realtà. L'universale è tanto reale quanto il particolare; solo che esiste in una forma diversa, cioè come forza, *dinamismo*, potenzialità.

In quarto luogo il pensiero unisce la molteplicità non solo del mondo naturale, ma anche del mondo sociale e storico. Il soggetto del pensiero, la fonte dell'universalità concettuale, è unico e il medesimo in tutti gli uomini. I contenuti specifici dei concetti universali e i loro significati particolari possono variare, ma l'io pensante che è la loro fonte costituisce una totalità di atti puri uniforme in ogni soggetto pensante. Il dire, dunque, che la razionalità del soggetto pensante è il fondamento dell'organizzazione razionale della società è, in ultima analisi, riconoscere l'essenziale identità di tutti gli uomini. Inoltre, il soggetto pensante, come creatore dei concetti universali, è necessariamente libero, e la sua libertà costituisce la vera essenza della soggettività. La prova di questa essenziale libertà sta nel fatto che il soggetto pensante non è legato alle forme dell'essere come appaiono nella loro immediatezza, ma può trascenderle e mutarle sino a renderle in armonia con i suoi concetti. La libertà del soggetto pensante, a sua volta, comporta la sua libertà morale e pratica. La verità che egli affronta, infatti, non è un oggetto di contemplazione passiva, ma un'oggettiva potenzialità che esige la realizzazione. L'idea di ragione implica la libertà di agire secondo ragione.

In quinto luogo tale libertà di agire secondo ragione era considerata ed esercitata come una scienza naturale. Il dominio sulla natura e sulle sue risorse e dimensioni a quel tempo scoperte da poco era un requisito necessario del nuovo processo di produzione che lottava per trasformare il mondo in un immenso mercato. L'idea di ragione venne a trovarsi sotto la prepotente influenza del progresso della tecnica, e il metodo sperimentale era considerato come modello dell'attività

razionale, cioè come il procedimento che muta il mondo in modo che le sue intrinseche potenzialità si attuino liberamente. Il razionalismo moderno ebbe di conseguenza la tendenza a considerare la natura come modello sia della vita individuale, sia della vita sociale. Possiamo ricordare, per esempio, la filosofia meccanicistica di Descartes, il pensiero politico materialista di Hobbes, l'etica matematica di Spinoza e la monadologia di Leibniz. Il mondo umano era considerato retto da leggi di natura, e la società era vista come una entità oggettiva più o meno inflessibile di fronte alle esigenze e alle mete soggettive. Gli uomini credevano che i loro rapporti reciproci fossero il risultato di leggi oggettive che operavano con la stessa necessità delle leggi fisiche; credevano che la loro libertà consistesse nell'adattare la loro esistenza di singoli a tale necessità. Uno scetticismo incredibilmente conformista accompagnava così lo sviluppo del razionalismo moderno. Più la ragione trionfava nella tecnica e nella scienza naturale, più essa diveniva riluttante a esigere la libertà nella vita sociale dell'uomo. Sotto il pesante influsso di questo processo gli elementi critici e ideali svanirono presto e si rifugiarono nelle dottrine eretiche e di opposizione (per esempio nel materialismo ateo durante l'Illuminismo francese). I filosofi caratteristici della classe media (in particolare Leibniz, Kant e Fichte) conciliarono il loro razionalismo filosofico con la più evidente irrazionalità dei rapporti sociali prevalenti, e trasformarono la ragione e la libertà umane così da farle divenire trincee dell'anima o dello spirito isolati, fenomeni interiori del tutto compatibili con la realtà esterna, anche se questa si oppone alla ragione e alla libertà.

Abbiamo già indicato i motivi che portarono Hegel a opporsi alla tendenza verso l'introversione e farsi fautore della realizzazione della ragione in determinate istituzioni politiche e sociali e attraverso di esse. Abbiamo messo in luce l'importanza della dialettica nel processo che condusse la filosofia a mettersi in contatto

con la realtà sociale. Ciò comportò la dissoluzione dell'armonioso mondo di oggetti stabili proprio del senso comune e il riconoscimento che la verità cercata dalla filosofia era una totalità di contraddizioni da cui non ci si salva. I concetti filosofici a questo punto giunsero a riflettere l'effettiva dinamica della realtà, ma poiché erano essi stessi basati sul contenuto sociale della realtà, si fermavano dove tale contenuto si fermava, cioè nello stato che governava la società civile, mentre le idee e i valori che conducevano al di là del sistema sociale erano messi da parte nel regno dello spirito assoluto, nel sistema della filosofia dialettica.

Il metodo di cui tale sistema si serviva, tuttavia, andava più in là dei concetti con cui il sistema si concludeva. Attraverso la dialettica la storia veniva resa parte della stessa ragione. Hegel aveva dimostrato che i poteri materiali e intellettuali dell'umanità si erano sviluppati sufficientemente per richiedere l'opera sociale e politica dell'uomo nel realizzare la ragione. La filosofia stessa, dunque, si rivolse direttamente alla teoria sociale e alla prassi non come a una qualche forza esterna, ma come al suo legittimo erede. Se vi doveva essere un qualche progresso al di là di tale filosofia, esso doveva essere un superamento della stessa filosofia, e, allo stesso tempo, dell'ordine sociale e politico a cui la filosofia aveva legato il suo destino.

Questo è l'intrinseco rapporto che ci costringe ad abbandonare l'ordine cronologico e a considerare le origini della teoria marxiana prima di trattare della precedente sociologia francese e tedesca. L'influenza della filosofia hegeliana sulla teoria sociale e la specifica funzione della teoria sociale moderna non possono essere comprese se non attraverso la forma pienamente sviluppata della filosofia di Hegel e delle sue tendenze critiche così come esse vennero riprese dalla teoria marxiana.

CAPITOLO PRIMO

LE BASI DELLA TEORIA DIALETTICA DELLA SOCIETÀ

1. La negazione della filosofia

Il passaggio da Hegel a Marx è, sotto tutti gli aspetti, un passaggio a un ordine di verità essenzialmente diverso, che non deve essere interpretato in termini filosofici. Vedremo che tutti i concetti filososfici della teoria marxiana sono categorie sociali ed economiche, mentre le categorie sociali ed economiche di Hegel sono tutte concetti filosofici. Anche i primi scritti di Marx non sono filosofici. Essi sono la negazione della filosofia, sebbene esprimano ancora tale negazione in un linguaggio filosofico. Certamente nel passaggio da Hegel a Feuerbach e a Marx riaffiorano diversi concetti fondamentali della teoria hegeliana, ma non si può affrontare la teoria marxiana mostrando la metamorfosi delle vecchie categorie filosofiche. Ogni singolo concetto ha nella teoria marxiana una base sostanzialmente diversa, così come la nuova concezione ha una nuova struttura concettuale che non può essere dedotta dalle teorie precedenti.

Come prima impostazione del problema, possiamo dire che nel sistema di Hegel tutte le categorie conducono in ultima analisi all'ordine esistente, mentre nel sistema di Marx conducono alla negazione di tale ordine. Esse mirano a una nuova forma di società anche quando descrivono la sua forma del momento, e si riferiscono essenzialmente a una verità che si può raggiungere solo attraverso l'abolizione della società civile. La teoria di Marx è « critica » nel senso che tutti i suoi concetti sono un'accusa a tutto l'ordine esistente.

Marx considerava la filosofia di Hegel una tra le espressioni più avanzate ed esaurienti dei princìpi borghesi. La classe media tedesca ai tempi di Hegel non

aveva ancora raggiunto il livello di potere economico e politico raggiunto dalle classi medie delle nazioni dell'Europa occidentale. Il sistema di Hegel, pertanto, sviluppava e completava « nel pensiero » tutti quei princìpi borghesi (raggiunti « di fatto » nelle altre nazioni dell'Europa occidentale) che non facevano ancora parte della realtà sociale della Germania. Tale sistema considerò la ragione l'unico principio universale della società; riconobbe la funzione del lavoro astratto nell'integrare interessi individuali divergenti in un unico « sistema di esigenze »; mise in luce le conseguenze rivoluzionarie delle idee liberali di libertà e uguaglianza; descrisse la storia della società civile come la storia degli inconciliabili antagonismi inerenti in tale ordine sociale.

Marx attribuisce molta importanza ai decisivi contributi dati dal concetto hegeliano di lavoro. Hegel aveva asserito che la divisione del lavoro così come l'interdipendenza generale del lavoro degli individui nel sistema di esigenze determinano la forma dello stato e della società. Inoltre, il processo del lavoro determina anche lo sviluppo della coscienza. La « lotta per la vita o per la morte » tra padrone e servo apre la via alla libertà autocosciente.

Dobbiamo anche ricordare che la filosofia di Hegel si basa su una particolare interpretazione del rapporto tra soggetto e oggetto. Il tradizionale antagonismo epistemologico tra soggetto (coscienza) e oggetto, è visto da Hegel come una conseguenza di un particolare antagonismo storico. L'oggetto appare dapprima come oggetto di desiderio che talvolta bisogna trasformare e di cui bisogna appropriarsi per soddisfare le esigenze umane. Nel corso dell'appropriazione, l'oggetto si manifesta come « l'alterità » dell'uomo. L'uomo non è « con se stesso » quando ha che fare con gli oggetti delle sue esigenze e del suo lavoro; egli dipende da un potere esterno; deve affrontare la natura, il caso, gli interessi di altri proprietari. Al di là di questa fase lo sviluppo del rapporto tra coscienza e mondo oggettivo è un pro-

cesso sociale. Esso conduce dapprima alla totale « estraneazione » della coscienza: l'uomo è sopraffatto dalle cose che ha creato egli stesso. La realizzazione della ragione, pertanto, implica il superamento di questa « estraneazione » e l'attuarsi di una condizione in cui il soggetto conosce e possiede se stesso in tutti i suoi oggetti.

Questa dimostrazione della funzione del lavoro, del processo di reificazione e della sua abolizione, è, secondo Marx, la grande conquista della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Tuttavia Hegel non giunge a comprendere tutta l'importanza di tale dimostrazione, poiché afferma che l'unità del soggetto e dell'oggetto è già stata attuata e il processo di reificazione superato. Gli antagonismi della società civile trovano una soluzione nello stato monarchico, e tutte le contraddizioni trovano infine una conciliazione nel regno del pensiero e dello spirito assoluto.

La verità coincideva realmente con l'ordine sociale e politico del momento? La storia aveva dunque liberato la teoria da ogni necessità di trascendere il sistema di vita sociale esistente? La risposta positiva di Hegel si basava sull'affermazione secondo cui le forme sociali e politiche erano divenute adeguate ai princìpi della ragione, così che le più alte potenzialità dell'uomo potevano attuarsi attraverso uno sviluppo delle forme sociali esistenti. La conclusione di Hegel implicava un deciso mutamento nel rapporto tra realtà e teoria: egli sosteneva che la realtà coincideva con la teoria. Nella forma finale in cui Hegel si espresse, la teoria —la sede adeguata della verità— sembrava dare il benvenuto ai fatti così come essi erano e considerarli in conformità con la ragione.

La verità, sosteneva Hegel, è un insieme che deve essere presente in ogni singolo elemento, così che se un elemento o un fatto materiale non può essere messo in relazione con il processo della ragione, la verità dell'insieme è distrutta. Marx asserì che un tale elemento

c'era: il *proletariato*. L'esistenza del proletariato contraddice la pretesa realtà della ragione, poiché ci presenta un'intera classe che dà prova proprio della negazione della ragione. Il destino del proletariato non è la realizzazione delle potenzialità umane, ma il contrario. Se la proprietà costituisce il primo elemento proprio di una persona libera, il proletario non è né una persona, né libero, poiché non gode di alcuna proprietà. Se l'esercizio dello spirito assoluto —l'arte, la religione e la filosofia— costituisce l'essenza dell'uomo, il proletario è per sempre tagliato fuori dalla sua essenza, poiché la sua esistenza non gli concede alcun tempo per dedicarsi a queste attività.

L'esistenza del proletariato, inoltre, rende irrazionale non solo la società razionale della *Filosofia del Diritto* di Hegel, ma tutta la società borghese. Il proletariato ha origine nel processo del lavoro ed è l'effettivo esecutore o soggetto del lavoro in tale società. Il lavoro, tuttavia, come dimostrò lo stesso Hegel, determina l'essenza dell'uomo e la forma sociale assunta da tale essenza. Se, dunque, l'esistenza del proletariato testimonia « il totale perdersi dell'uomo » e tale perdersi è il risultato della forma di lavoro su cui è basata la società civile, la società è viziata nella sua totalità e il proletariato esprime una totale negatività: la « sofferenza universale » e l'« ingiustizia universale »[1]. La realtà della ragione, del diritto e della libertà diviene dunque realtà della falsità, dell'ingiustizia e della schiavitù.

L'esistenza del proletariato fornisce una testimonianza vivente del fatto che la verità non è stata realizzata. Proprio la storia e la realtà sociale « negano » dunque la filosofia. La critica della società non può essere attuata dalla filosofia, ma diviene il compito dell'azione sociale e storica.

[1] Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in *Marx-Engels Gesamtausgabe*, a cura del Marx-Engels Institute, Mosca, vol. I, Frankfurt M., 1927, p. 619.

Prima di descrivere lo sviluppo della teoria marxiana, dobbiamo distinguerla da altre forme di « negazione della filosofia » del pensiero contemporaneo. La profonda convinzione che la filosofia era giunta alla fine caratterizzò i due decenni che seguirono la morte di Hegel. In tale periodo si diffuse la certezza che la storia del pensiero era giunta a una svolta decisiva e che c'era ancora solo un mezzo attraverso cui si poteva scoprire e mettere in atto la verità, cioè la concreta ed effettiva esistenza dell'uomo. Le strutture filosofiche avevano fino allora costituito il domicilio della « verità » separandola dalle lotte storiche dell'uomo e considerandola un complesso di princìpi astratti e trascendentali. Ma ora l'emancipazione dell'uomo poteva divenire opera dell'uomo stesso, il fine delle sue azioni autocoscienti. Il vero essere, la ragione, e il libero soggetto potevano ora essere trasformati in realtà storiche. I successori di Hegel, di conseguenza, esaltarono la « negazione della filosofia » come la « realizzazione di Dio » attraverso la deificazione dell'uomo (Feuerbach), come la « realizzazione della filosofia » (Feuerbach, Marx), e come l'attuazione dell'« essenza universale » dell'uomo (Feuerbach, Marx).

2. Kierkegaard

Chi e che cosa realizzerà l'essenza dell'uomo? Chi realizzerà la filosofia? Le diverse risposte a questi problemi costituiscono le varie correnti della filosofia post-hegeliana. Bisogna distinguerne due tipi fondamentali: il primo, rappresentato da Feuerbach e Kierkegaard, si rifà all'individuo isolato; il secondo, rappresentato da Marx, ritrova le origini dell'individuo nel processo del lavoro sociale e mostra come tale processo costituisce la base della liberazione dell'uomo.

Hegel aveva dimostrato che tutta l'esistenza dell'individuo si esaurisce nella sua vita sociale. L'uso critico del metodo dialettico tendeva a mettere in luce che la

libertà individuale presuppone una società libera, e che la vera liberazione dell'individuo richiede pertanto la liberazione della società. Il limitarsi all'individuo isolato comporta dunque una visione astratta che Hegel stesso aveva scartata. Il materialismo di Feuerbach e l'esistenzialismo di Kierkegaard, sebbene contengano molti elementi di una teoria sociale con profonde radici, non superano i precedenti modi filosofici e religiosi di affrontare il problema. La teoria marxiana, invece, si impone come una teoria critica della società e supera le formulazioni tradizionali del problema e le correnti tradizionali.

L'interpretazione individualista di Kierkegaard della « negazione della filosofia » sviluppò inevitabilmente una violenta opposizione al razionalismo occidentale. Il razionalismo era, come abbiamo mostrato, essenzialmente « universalistico »: la ragione risiedeva nell'io pensante e nello spirito oggettivo. La verità era rinchiusa o nella « ragione pura » universale, incontaminata dalle circostanze della vita individuale, o nello spirito universale, che poteva svilupparsi nonostante che gli individui soffrissero o morissero. La felicità materiale dell'uomo era trascurata in entrambi i casi; sia attraverso l'introversione della ragione, sia attraverso il suo prematuro adeguarsi al mondo come esso è.

La filosofia razionalistica, affermavano polemicamente gli individualisti, non prendeva in considerazione le effettive esigenze e aspirazioni dell'uomo. Sebbene proclamasse di rispondere ai veri interessi dell'uomo, essa non rispondeva alla semplice richiesta di felicità; non poteva aiutare l'uomo nelle concrete decisioni che egli doveva costantemente prendere. Se, come sostenevano i razionalisti, l'esistenza reale e unica dell'individuo (che non poteva mai essere ridotta a un universale) non costituiva il principale argomento della filosofia, e la verità non poteva essere scoperta in quest'unica esistenza o in relazione a essa, tutti i tentativi filosofici erano superflui, anzi, pericolosi. Essi infatti servi-

vano a distogliere l'uomo dal solo regno in cui egli cerca la verità e ne ha bisogno. Un solo criterio, pertanto, dimostra la genuinità di una filosofia: la sua capacità di salvare l'individuo.

Secondo Kierkegaard, l'individuo non è un soggetto conoscente, ma solo la « soggettività esistente eticamente ». L'unica realtà che conti per lui è la sua « esistenza etica » [2]. La verità non si trova nella conoscenza in quanto la percezione dei sensi e la conoscenza storica non sono che illusioni, e il pensiero « puro » non è che una « fantasia ». La conoscenza prende in considerazione solo il possibile ed è incapace di fare qualcosa di reale e anche di comprendere la realtà. La verità si trova solo nell'azione e se ne può fare esperienza appunto solo attraverso l'azione. L'esistenza dell'individuo è la sola realtà che può essere effettivamente compresa, e l'individuo che esiste è il solo soggetto di tale comprensione, il solo che puó giungere a essa. La sua esistenza è un'esistenza pensante, ma il suo pensiero è determinato dalla sua vita individuale così che tutti i problemi sorgono e si risolvono nella sua attività individuale.

Ogni singolo individuo, nella sua più intima individualità, è isolato dagli altri [3]; è essenzialmente solo. Non vi è unione, né comunità, né « universalità » che possa contestare il suo dominio. La verità è sempre il risultato della sua decisione (*Entscheidung*) e può essere realizzata solo attraverso le libere azioni che sorgono da tale decisione. L'unica decisione che l'individuo può prendere è la scelta tra la salvezza eterna e l'eterna dannazione.

L'individualismo di Kierkegaard si trasforma nel più accentuato assolutismo. Vi è un'unica verità: l'eterna felicità in Cristo; e solo una decisione giusta: vivere una vita cristiana. L'opera di Kierkegaard è l'ultimo grande tentativo di restaurare la religione come il vero modo di liberare l'umanità dal potere distruttivo di un ordine sociale che opprime. La sua filosofia implica sempre una critica della sua società; denuncia tale società come ciò che storce e rovina le facoltà umane. Il rimedio lo si doveva trovare nel Cristianesimo, e la realizzazione di tali facoltà nella vita cristiana. Kierkegaard sapeva che nella sua società una tale vita comportava un'incessante lotta e la finale umiliazione e sconfitta; sapeva che l'esistenza cristiana era incompatibile con le forme sociali esistenti. La chiesa doveva essere separata dallo stato poiché ogni dipendenza dallo stato porterebbe fuori strada il Cristianesimo. La vera funzione della chiesa, libera da ogni potere che la limiti, consisteva nel denunciare l'ingiustizia e la schiavitù prevalenti e indicare il vero e definitivo interesse dell'individuo: la sua salvezza.

[2] Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschafliche Nachschrift*, nel suo *Werke*, Jena, 1910, vol. VII, p. 15.
[3] *Ibid.*, p. 21.

La salvezza non poteva basarsi sulle istituzioni e sulle autorità esterne, né poteva essere mai raggiunta attraverso il puro pensiero. Conseguentemente Kierkegaard a questo punto sposta l'onere di raggiungere una vita nella verità sull'individuo concreto, quello stesso individuo che costituisce il problema centrale del Cristianesimo. *L'individuo* è « la verità »; non la ragione o l'umanità o lo stato, poiché l'individuo è la sola realtà. « Ciò che esiste è sempre un fatto individuale; l'astratto non esiste » [4].

Kierkegaard si rifà all'originaria funzione della religione, al suo appello all'individuo impotente e tormentato. Egli restituisce così al Cristianesimo la sua forza combattiva e rivoluzionaria. L'avvento di Dio assume di nuovo il terrificante aspetto di un evento storico che si fa strada improvvisamente in una società in decadenza. L'eternità assume un aspetto temporale, mentre la realizzazione della felicità diviene un immediato e vitale problema della vita di tutti i giorni.

[4] *Ibid.*, p. 28.

Kierkegaard, tuttavia, era legato a un contenuto che non poteva più prendere una forma religiosa. La religione era condannata a condividere il destino della filosofia. La salvezza dell'umanità non poteva più risiedere nel regno della fede soprattutto poiché progressive forze storiche in movimento trasformavano l'elemento rivoluzionario della religione in una concreta lotta per la liberazione sociale. In tali circostanze la protesta religiosa era debole e inefficace, e l'individualismo religioso poteva anche volgersi contro l'individuo, che invece doveva salvare. Se abbandonata al mondo interiore dell'individuo, «la verità» viene separata dal vortice sociale e politico al quale appartiene.

La critica di Kierkegaard al pensiero astratto lo condusse ad attaccare certi concetti universali ai quali sono legate l'essenziale uguaglianza e l'essenziale dignità dell'uomo. Egli sostiene che l'umanità (*reine Menschheit*) è una « negatività », una mera astrazione dell'individuo e un livellamento di tutti i valori esistenziali [5]. La « totalità » della ragione, in cui Hegel vedeva l'attuarsi della verità, è anch'essa una « mera astrazione » [6]. Possiamo vedere nel modo migliore quanto lontano da un problema puramente filosofico sia questo accentrarsi della filosofia sulla unicità dell'individuo e quanto tale atteggiamento comporti l'isolamento sociale e politico dell'individuo se consideriamo la posizione di Kierkegaard nei riguardi del movimento socialista. Non vi è alcun dubbio, egli dice, che « l'idea del socialismo e della comunità (*Gemeinschaft*) non può salvare il nostro tempo » [7]. Il socialismo è solo uno tra i molti tentativi di degradare gli individui considerandoli tutti uguali e « trascurando ogni diversità e distinzione organica e concreta » [8]. Il socialismo è un'espressione del risentimento da parte dei molti nei riguardi dei pochi che posseggono i valori più alti e ne danno esempio; esso è dunque parte della generale rivolta contro gli individui eccezionali.

[5] *Zur Kritik der Gegenwart*, Innsbruck, 1922, p. 34.
[6] *Ibid.*, p. 42.
[7] *Ibid.*, p. 61.
[8] *Ibid.*, p. 64.

La critica antirazionalistica dei concetti universali divenne sempre più importante nel successivo sviluppo del pensiero europeo. L'attacco alla ragione universale fu facilmente trasformato in un attacco alle conseguenze socialmente positive dell'universale. Abbiamo già indicato come il concetto di ragione fosse connesso con idee avanzate quali l'essenziale uguaglianza degli uomini, la funzione della legge, il principio della razionalità nello stato e nella società, e come il razionalismo occidentale fosse dunque intimamente legato con le fondamentali istituzioni della società liberale. Nel campo ideologico la lotta contro questo liberalismo cominciò con la critica al razionalismo. L'atteggiamento chiamato « esistenzialismo » ebbe una parte importante in tale critica. Dapprima esso negò la dignità e la realtà dell'universale. Ciò comporta un rifiuto di qualsiasi norma razionale valida universalmente nei confronti dello stato e della società. In seguito si asserì che nessun legame unisce gli individui, gli stati e le nazioni in una umanità complessiva; che le particolari condizioni esistenziali di ogni singolo non possono essere sottomesse al giudizio generale della ragione. Le leggi, si sostenne, non sono basate sulle caratteristiche universali dell'uomo nelle quali risiede la ragione; esse esprimono piuttosto le esigenze degli individui e ne regolano la vita basandosi su tali esigenze. La squalifica della ragione rese possibile esaltare certe particolarità (quali la razza o il popolo) come i valori più alti.

3. Feuerbach

Il punto di partenza di Feuerbach è costituito dal fatto che Kierkegaard non era riuscito a vedere: nel-

l'era contemporanea il contenuto umano della religione può essere salvato solo abbandonando la sua forma religiosa in senso trascendente. La realizzazione della religione richiede la sua negazione. Lo studio di Dio (teologia) deve essere trasformato in studio dell'uomo (antropologia). L'eterna felicità avrà inizio con la trasformazione del regno dei cieli in una repubblica terrena.

Feuerbach è d'accordo con Hegel nell'affermare che l'umanità ha raggiunto la maturità. La terra è pronta per essere trasformata, attraverso l'azione collettiva e cosciente degli uomini, in un dominio della ragione e della libertà. Egli espone dunque una « Filosofia del Futuro » che considera come la realizzazione logica e storica della filosofia di Hegel. «La nuova filosofia è la realizzazione della filosofia hegeliana, anzi, di tutta la filosofia precedente »[9]. La negazione della religione aveva avuto inizio con la trasformazione della teologia in logica da parte di Hegel; essa termina con la trasformazione della logica in antropologia da parte di Feuerbac[10]. L'antropologia, secondo Feuerbach, è una filosofia che mira alla concreta emancipazione dell'uomo e indica pertanto le condizioni e le caratteristiche di un'esistenza umana veramente libera. Una tale filosofia non può essere idealistica in quanto ci sono i mezzi per raggiungere un'esistenza umana libera attraverso una liberazione di fatto. Il grande errore di Hegel fu di rimanere attaccato all'idealismo in un tempo in cui era a portata di mano una soluzione materialistica. La nuova filosofia, dunque, è una realizzazione della filosofia hegeliana solo come sua negazione.

Quando Hegel accettò l'ordine esistente del mondo e lo considerò adeguato ai princìpi della ragione, egli rinnegò le sue idee e legò la filosofia a una realtà esterna,

[9] *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, in *Sämmtliche Werke*, Leipzig, 1846, vol. II, § 20; vedi anche § 31.

[10] *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, cit.*, vol. II, p. 247.

ai dati di fatto così come apparivano al suo tempo. Le sue distinzioni critiche risultano infine semplici distinzioni nell'ambito di ciò che è dato, e la sua filosofia ha un « significato critico, ma non genetico-critico »[11]. La filosofia posteriore a Hegel non si limita a dimostrare e a capire il suo oggetto, ma ne esamina le origini e ne mette così in dubbio il diritto di esistere. La prevalente condizione dell'uomo è il risultato di un lungo processo storico in cui tutti i valori trascendenti sono « secolarizzati » e divengono la meta della vita empirica dell'uomo. La felicità che egli cercava nel regno dei cieli e nel pensiero puro può a questo punto venire soddisfatta sulla terra. Solo un'analisi « genetica » potrà dare alla filosofia la possibilità di fornire le idee che possono aiutare l'uomo nella sua *vera* liberazione. Hegel, insiste Feuerbach, non giunse a una tale analisi. La sua costruzione della storia presuppose sempre che il livello prevalente raggiunto al suo tempo fosse il fine immanente a tutti i livelli precedenti.

Inoltre, l'analisi genetica non è solo un problema di filosofia della storia, ma anche di logica e di psicologia. A tale proposito Hegel errò anche maggiormente poiché il pensiero, nel suo sistema, non è sottoposto ad alcuna analisi genetica. L'essere è concepito come pensiero fino dal principio: esso entra nel sistema non come il « fatto » del mondo esterno che dapprima è semplicemente « dato » ed è diverso dal pensiero, ma come nozione. Nella elaborazione del sistema, poi, l'essere diviene una forma derivata del pensiero, o, come dice Feuerbach, « il predicato del pensiero ». Conseguentemente, la natura deriva dalla struttura e dal movimento del pensiero, il che comporta un completo capovolgimento del vero stato di cose.

L'analisi genetica del pensiero da parte di Feuerbach ha inizio invece dal fatto ovvio che la natura costituisce la realtà primaria, e il pensiero la realtà secondaria.

[11] *Kritik der Hegelschen Philosophie*, in *op. cit.*, pp. 221-2.

« Il vero rapporto tra il pensiero e l'Essere è questo: l'essere è soggetto e il pensiero è predicato. Il pensiero ha origine dall'essere, mentre l'essere non ha origine dal pensiero »[12].

La filosofia deve dunque cominciare dall'essere, non dall'astratto essere come tale di Hegel, ma dall'essere in concreto, cioè dalla natura. « L'essenza dell'essere in quanto essere è l'essenza della natura »[13]. La nuova filosofia non deve tuttavia essere una filosofia della natura in senso tradizionale. La natura diventa rilevante solo in quanto condiziona l'esistenza umana; il vero oggetto della filosofia e il suo vero interesse è l'uomo. La liberazione dell'uomo richiede la liberazione della natura, dell'esistenza naturale dell'uomo. « Ogni scienza deve essere fondata sulla natura. La teoria rimane una mera ipotesi fintanto che non è stata stabilita la sua base naturale. Ciò è particolarmente vero nei riguardi della teoria della libertà. La nuova filosofia riuscirà a " naturalizzare " la libertà, quella stessa che fino a ora è stata meramente un'ipotesi anti-naturale e sopra-naturale »[14].

Feuerbach si unisce alla grande tradizione dei filosofi materialistici che, accettando come punto di partenza delle loro concezioni l'effettiva condizione dell'uomo nella natura e nella società, poté vedere che le soluzioni idealistiche erano illusorie. Il semplice fatto che le tendenze naturali dell'uomo non potevano essere soddisfatte dimostrava che, per quanto riguarda la realtà sociale, la libertà e la ragione erano un mito. Hegel aveva offeso imperdonabilmente l'individuo costruendo un regno della ragione sulle fondamenta di un'umanità schiava. Nonostante ogni progresso storico, protesta Feuerbach, l'uomo è ancora in miseria, e il fatto dominante in cui si imbatte la filosofia è la « sofferenza ». Essa

[12] *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, p. 263.
[13] *Ibid.*
[14] *Ibid.*, p. 267.

e non la cognizione, costituisce il rapporto fondamentale tra l'uomo e il mondo oggettivo. « Il pensiero è preceduto dalla sofferenza »[15]. Nessuna realizzazione della ragione è raggiungibile finché la sofferenza non è stata eliminata.

Abbiamo accennato che « l'universale sofferenza » che Marx vide nell'esistenza del proletariato a suo parere negava la realtà della ragione. Il « principio della sofferenza », sosteneva Marx, era radicato nella forma storica della società e richiedeva un'azione sociale per essere abolito. Feuerbach, invece, concepisce la natura come principio fondamentale e mezzo per liberare l'umanità. La filosofia è negata e realizzata dalla natura. La sofferenza dell'uomo costituisce un rapporto « naturale » tra il soggetto vivente e il mondo oggettivo che lo circonda, poiché il soggetto è contrastato e sopraffatto dall'oggetto. La natura forma e determina l'individuo dal di fuori, rendendolo essenzialmente « passivo ». Il processo di liberazione non può eliminare tale passività, ma può trasformarla da fonte di indigenza e di dolore a fonte di abbondanza e di felicità.

La concezione che dell'io ha il Feuerbach capovolge la tradizionale concezione dell'io che da Descartes in poi costituì la base della filosofia moderna. L'io, secondo Feuerbach, è fondamentalmente ricettivo, non spontaneo; determinato, non autodeterminantesi; il soggetto passivo della percezione, non il soggetto attivo del pensiero. « Il vero pensiero oggettivo, la vera filosofia oggettiva, sorgono solo dalla *negazione* del pensiero, dalla *natura determinata* dell'oggetto, dalla *passione*, la fonte di ogni piacere e di ogni esigenza »[16]. Il naturalismo di Feuerbach sostiene dunque che la percezione, la sensualità (*Sinnlichkeit*), la sensazione (*Empfindung*) sono il vero strumento della filosofia. « L'oggetto, nel suo vero significato, è dato solo dai sensi »[17]; nulla è indiscuti-

[15] *Ibid.*, p. 253.
[16] *Ibid.*, p. 258.
[17] *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 32.

bilmente e immediatamente certo tranne l'oggetto dei sensi, della percezione e della sensazione »[18].

Questo è il punto in cui comincia la critica di Marx a Feuerbach. A tale proposito Marx sostiene Hegel contro Feuerbach. Hegel aveva negato che la certezza dei sensi fosse il criterio definitivo della verità in quanto, anzitutto la verità è un universale che non può essere raggiunto in un'esperienza che si basa sui particolari, e, in secondo luogo, tale verità si realizza in un processo storico che si svolge attraverso l'azione collettiva degli uomini. Quest'ultima obiezione, secondo cui la certezza dei sensi e la natura fanno entrambe parte di un unico movimento e mutano il loro carattere nel corso di tale movimento, è fondamentale[19].

L'idea di Hegel era che il lavoro inserisce la certezza dei sensi e la natura in un processo storico. Poiché Feuerbach, contrariamente a Hegel, concepiva l'esistenza umana in termini di sensibilità, egli trascurò completamente la concreta funzione del lavoro. « Non soddisfatto dal pensiero astratto, Feuerbach si rifà alla percezione dei sensi [*Anschauung*]; ma non vede la nostra natura sensibile in termini di attività, l'attività umana in termini di sensibilità »[20].

Il lavoro trasforma le condizioni naturali dell'esistenza umana in condizioni sociali. Non trattando del processo del lavoro nella sua filosofia, Feuerbach trascura dunque un fattore decisivo attraverso cui la natura

[18] *Ibid.*, p. 37.

[19] Feuerbach tratta della critica hegeliana della certezza dei sensi nel suo *Kritik der Hegelschen Philosophie*, *op. cit.*, pp. 211-15. Egli isola la certezza dei sensi dai modi di comprendere più globali in cui la certezza dei sensi è condizionata psicologicamente e storicamente. Egli sostiene così l'autorità del senso comune nei confronti di una verità che si manifesta solo quando ci si libera da tale autorità.

[20] Marx, *Theses on Feuerbach*, V; vedi *The German Ideology*, a cura di R. Pascal, International Publishers, New York, 1939, p. 198, e Sidney Hook, *From Hegel to Marx*, New York, 1936, p. 293.

può divenire un mezzo per raggiungere la libertà. La sua interpretazione del libero sviluppo dell'uomo come sviluppo « naturale » non prese in considerazione le condizioni storiche necessarie per la liberazione e ridusse la libertà a un evento che ha luogo nell'ambito dell'ordine esistente. Il suo « materialismo percettivo » percepisce solo « individui isolati nell'ambito della società borghese »[21].

Marx basò la sua teoria sul processo del lavoro e in tal modo sostenne il principio della dialettica hegeliana secondo cui la struttura del contenuto (realtà) determina la struttura della teoria, e ne trasse le estreme conseguenze. Egli considerò le basi della società civile come le basi della teoria della società civile. Tale società opera sulla base del principio del lavoro universale: in essa il processo del lavoro è decisivo per la *totalità* dell'esistenza umana; il lavoro determina il valore di tutte le cose. Dal momento che la società si perpetua attraverso lo scambio continuo e universale dei prodotti del lavoro la totalità dei rapporti umani è retta dalle leggi proprie dell'economia. Lo sviluppo dell'individuo e l'ambito della sua libertà dipendono dai limiti entro cui il suo lavoro soddisfa un'esigenza sociale. Tutti gli uomini sono liberi, ma la libertà di tutti gli uomini dipende dai meccanismi del processo del lavoro. Lo studio del processo del lavoro, è in ultima analisi, assolutamente necessario per scoprire le condizioni per la realizzazione della ragione e della libertà in senso concreto. Un'analisi critica di questo processo conduce dunque al tema fondamentale della filosofia.

4. Marx: il lavoro alienato

Ciò che Marx scrisse dal 1844 al 1846 tratta della forma del lavoro nella società moderna come fatto che

[21] Marx, *Theses on Feuerbach*, IX; vedi *The German Ideology*, *op. cit.*, p. 199, e Sidney Hook, *op. cit.*, p. 299.

20

comporta la totale « alienazione » dell'uomo. L'uso di questa categoria collega l'analisi economica di Marx con una fondamentale categoria della filosofia hegeliana. La divisione sociale del lavoro, afferma Marx, viene attuata senza alcuna considerazione per le tendenze individuali e l'interesse della totalità; essa si verifica invece interamente secondo le leggi della produzione capitalistica delle merci. In tale regime la produzione del lavoro, la merce, sembra determinare la natura e il fine dell'attività umana. In altri termini, i mezzi materiali che dovrebbero servire alla vita vengono a determinare la sua natura e i suoi fini, e la coscienza dell'uomo diventa totalmente vittima dei rapporti della produzione materiale.

La tesi materialistica che costituisce il punto di partenza della teoria marxiana afferma dunque, anzi tutto, un fatto *storico*, esponendo il carattere materialistico dell'ordine sociale prevalente in cui un'economia incontrollata domina su tutte le relazioni umane. Allo stesso tempo la tesi di Marx è anche *critica*, poiché implica che il prevalente rapporto tra coscienza ed esistenza sociale è falso e deve essere superato perché possa sorgere un vero rapporto. La verità della tesi materialistica consiste così nell'essere realizzata nella sua negazione.

Marx sottolinea spesso che il suo punto di partenza materialistico gli è reso necessario dal tipo materialistico di società che egli esamina. Egli afferma di cominciare da un « fatto », un « fatto economico » riconosciuto anche dall'economia politica classica [22]. Man mano che una società moderna si sviluppa, « il lavoratore diviene tanto più povero quanta più ricchezza produce e quanto più la sua produzione aumenta di potere e dimensioni. Il lavoratore diviene una merce tanto più a buon mercato quanta più merce produce. Lo sfruttamento (*Verwer*-

[22] *Oekonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), in *Marx-Engels Gesamtausgabe*, a cura del Marx-Engels Institute, vol. III, Berlin, 1932, pp. 80-81, 89-90.

tung) del mondo oggettivo va di pari passo con il deprezzamento del mondo umano » [23]. L'economia politica classica (Marx cita Adam Smith e J. B. Say) ammette che anche una grande ricchezza sociale non significa che « povertà costante » per il lavoratore [24]. Questi economisti avevano dimostrato che la povertà non è assolutamente il risultato di circostanze esterne sfavorevoli, ma piuttosto il risultato della forma di lavoro prevalente. « Nella società che progredisce la rovina e l'impoverimento del lavoratore sono dovute al suo stesso lavoro e alla ricchezza che egli ha prodotto. La miseria, dunque, sorge dalla *natura* della forma di lavoro prevalente » ed è radicata nella stessa essenza della società moderna [25].

Che significato ha tale forma di lavoro nei riguardi dello sviluppo dell'uomo? Ponendo questo problema la teoria di Marx si allontana dal « piano dell'economia politica » [26]. L'insieme dei rapporti economici, delle leggi, e delle istituzioni non può essere considerato semplicemente come un ammasso isolato di fatti oggettivi, ma deve essere visto piuttosto come qualcosa che crea una forma storica nell'ambito della quale gli uomini conducono la propria vita. Liberate dai limiti di una scienza specializzata le categorie economiche sono considerate come fattori che determinano l'esistenza umana (*Daseinsformen, Existenzbestimmungen*) anche quando riguardano fatti economici oggettivi (come nel caso della merce, del valore, della rendita del terreno) [27]. Lungi dall'essere una mera attività economica (*Erwerbstätigkeit*), il lavoro è l'« attività esistenziale » dell'uomo, la sua « attività libera e cosciente »; non un mezzo per mantenersi in vita (*Lebensmittel*), ma per sviluppare

[23] *Ibid.*, p. 82.
[24] *Ibid.*, p. 43.
[25] *Ibid.*, p. 45.
[26] *Ibid.*, p. 45.
[27] *A Contribution to the Critique of Political Economy*, trans. N. I. Stone, Charles H. Kerr and Co., Chicago, 1904, p. 302.

la sua « natura universale » [28]. Le nuove categorie servono a valutare la realtà economica sulla base di ciò che essa ha fatto dell'uomo, delle sue facoltà, dei suoi poteri e delle sue esigenze. Marx riassume queste caratteristiche umane quando parla dell'« essenza universale » dell'uomo; la sua analisi dell'economia è condotta dichiaratamente tenendo presente il problema se l'economia realizza la *Gattungswesen* (*universelles Wesen*) dell'uomo.

Tali termini si rifanno a Feuerbach e a Hegel. La vera natura dell'uomo sta nella sua universalità. Le sue facoltà intellettuali e fisiche possono essere realizzate solo se gli uomini esistono come uomini, sviluppano la ricchezza delle loro risorse umane. L'uomo è libero solo se tutti gli uomini sono liberi ed esistono come « esseri universali ». Quando una tale condizione sarà raggiunta, la vita sarà formata dalle potenzialità della specie Uomo, che comprende in sé le potenzialità di tutti gli individui che la compongono. Il porre l'accento su questa universalità coinvolge anche la natura nell'autosviluppo dell'umanità. L'uomo è libero se « la natura è opera e realtà sua », così che egli « riconosca se stesso in un mondo che egli stesso ha costruito » [29].

Tutto ciò è evidentemente simile all'idea hegeliana di Ragione. Marx giunge persino al punto di descrivere l'autorealizzazione dell'uomo in termini di unità tra pensiero ed essere [30]. L'intero problema, tuttavia, non è più filosofico, poiché l'autorealizzazione dell'uomo ora richiede l'abolizione della forma di lavoro prevalente, e la filosofia non può portare a questo risultato. La critica comincia in termini filosofici, poiché la schiavitù del lavoro e la sua liberazione sono condizioni che superano lo schema dell'economia politica tradizionale e riguardano le stesse fondamenta dell'esistenza umana (le quali sono di pertinenza della filosofia), ma Marx si

[28] *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, pp. 87-88.
[29] *Ibid.*, p. 89.
[30] *Ibid.*, p. 117.

allontana dalla terminologia filosofica appena elabora una sua propria teoria. Il carattere critico e trascendentale delle categorie economiche fino allora espresso in concetti filosofici, in seguito, nel *Capitale*, è dimostrato dalle stesse categorie economiche.

Marx spiega l'alienazione del lavoro anzi tutto in relazione al rapporto tra il lavoratore e il prodotto del suo lavoro, e, in secondo luogo, in relazione al rapporto tra il lavoratore e la sua stessa attività. Il lavoratore nella società capitalistica produce determinate merci. La produzione di merci su grande scala richiede un capitale, cioè un grande ammontare di ricchezze usato esclusivamente per promuovere la produzione di merce. Le merci sono prodotte da imprenditori privati indipendenti allo scopo di guadagnare sulle vendite. Il lavoratore lavora per il capitalista, a cui cede, attraverso il contratto di lavoro, il prodotto, del suo lavoro. Il capitale consiste nel potere di disporre dei prodotti del lavoro. Quanto più il lavoratore produce, tanto maggiore diviene il potere del capitale e tanto minori i mezzi del lavoratore per appropriarsi dei suoi prodotti. Il lavoro diventa dunque la vittima di un potere che ha esso stesso creato.

Marx riassume tale processo nei seguenti termini: « L'oggetto che il lavoro produce, il suo prodotto, è considerato come un'*entità estranea*, una forza che è divenuta *indipendente* dal suo produttore. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione. Nelle prevalenti condizioni economiche, tale realizzazione del lavoro appare come il suo opposto, la negazione [*Entwirklichung*] del lavoratore. L'oggettivazione appare come una sconfitta e una schiavitù inflitte dall'oggetto, e l'appropriazione come alienazione ed espropriazione » [31]. Una volta sottoposto alle leggi della produzione capitalistica delle merci, il lavoro viene inevitabilmente impoverito. Infatti, « quanto più il lavoratore si affanna,

[31] *Ibid.*, p. 83.

tanto più diviene potente il mondo estraneo degli oggetti che egli produce e che gli si oppongono e tanto più diviene povero... »[32]. Marx mostra questo meccanismo in atto nel movimento dei salari. Le leggi della produzione delle merci, se non interviene alcun fattore esterno, mantiene i salari a un livello di stazionaria povertà[33].

> [Ne segue che] la realizzazione del lavoro diviene un fatto a tal punto negativo che il lavoratore viene ridotto alla fame. L'oggettivazione diviene una perdita degli oggetti a tal punto che il lavoratore viene privato degli oggetti più necessari per la vita e il lavoro. Inoltre, il lavoro stesso diventa un oggetto di cui il lavoratore può farsi padrone solo attraverso la massima fatica e infinite interruzioni. L'appropriazione dell'oggetto appare come alienazione a tal punto che più oggetti il lavoratore produce meno egli possiede e più viene a trovarsi sotto il dominio del suo stesso prodotto, del capitale[34].

Il lavoratore alienato dal suo prodotto è allo stesso tempo alienato da se stesso. Il suo lavoro non è più suo, e il fatto che divenga proprietà altrui comporta un'espropriazione che riguarda la stessa essenza dell'uomo. Il lavoro nella sua vera forma è un mezzo per la vera autorealizzazione dell'uomo, per il pieno sviluppo delle sue potenzialità; l'utilizzazione consapevole delle forze della natura dovrebbe servire alla soddisfazione delle esigenze e dei desideri dell'uomo. Nella sua attuale forma, tuttavia, il lavoro limita ogni facoltà umana e impedisce la soddisfazione delle esigenze. Il lavoratore « non afferma, bensì contraddice la sua essenza ». « Anzi che sviluppare liberamente le sue energie fisiche e mentali, egli mortifica il suo corpo e distrugge la sua mente. Pertanto egli si sente con se stesso quando è libero dal lavoro e lontano da sé quando è al lavoro; è a suo agio quando non lavora e a disagio quando lavora: il suo lavoro non è fatto volentieri ma per forza.

[32] *Ibid.*
[33] *Ibid.*, pp. 39-44.
[34] *Ibid.*, p. 83.

Esso rappresenta dunque non la soddisfazione di un'esigenza, ma solo un *mezzo* per soddisfare esigenze estranee al lavoro »[35].

Di conseguenza, « l'uomo [il lavoratore] sente di agire liberamente solo nei riguardi delle sue funzioni animali, come il mangiare, il bere e il procreare... mentre nelle sue funzioni umane non è che un animale »[36]. Ciò è valido sia nei confronti del lavoratore, (il produttore espropriato), sia per colui che compra il suo lavoro. Il processo di alienazione colpisce tutti gli strati della società alterando anche le funzioni « naturali » dell'uomo. I sensi, fonte originaria della libertà e della felicità secondo Feuerbach, sono ridotti a uno: « il senso del possesso »[37]. Essi considerano il loro oggetto unicamente come qualcosa di cui ci si può o non ci si può appropriare. Anche il piacere e il godimento mutano da come sono quando gli uomini sviluppano liberamente la loro « natura universale » e divengono modi di possesso e di acquisto « egoistici »[38].

L'analisi marxiana del lavoro sotto il capitalismo va dunque molto in profondità, superando la struttura economica dei rapporti e raggiungendo il loro contenuto umano. Rapporti come quelli tra capitale e lavoro, capitale e merce, lavoro e merce, e quelli tra merci sono visti come rapporti umani, rapporti che si verificano nell'esistenza sociale dell'uomo. Anche l'istituzione della proprietà privata appare come « il prodotto, il risultato e la conseguenza inevitabile della forma alienata del lavoro », e deriva dai meccanismi della forma sociale della produzione[39]. L'alienazione del lavoro porta alla divisione del lavoro, tanto caratteristica di tutte le forme di società suddivise in classi: « Ogni uomo ha una sua

[35] *Ibid.*, pp. 85-6.
[36] *Ibid.*, p. 86.
[37] *Ibid.*, p. 118.
[38] *Ibid.*, p. 119.
[39] Pp. 90-1. Vedi anche *The German Ideology, cit.*, p. 44.

particolare ed esclusiva sfera di attività a cui è forzatamente legato e da cui non può liberarsi »[40]: tale divisione non viene superata con l'asserzione dell'astratta libertà dell'individuo nella società borghese. Il lavoro diviso dal suo oggetto è, in ultima analisi, un'« alienazione dell'uomo dall'uomo »; gli individui sono isolati l'uno dall'altro e messi l'uno contro l'altro. Essi sono legati attraverso le merci che si scambiano piuttosto che personalmente. L'alienazione dell'uomo da se stesso è simultaneamente un'estraneazione dagli altri uomini[41].

I primi scritti di Marx costituiscono la prima esplicita affermazione del processo di reificazione (*Verdinghlichung*) attraverso il quale la società capitalista fa prendere a ogni rapporto personale tra uomini la forma di rapporto oggettivo tra cose. Marx, nel *Capitale*, chiama questo processo « il Feticismo della Merce ». Il sistema capitalistico mette gli uomini in rapporto gli uni con gli altri attraverso le merci che essi si scambiano. La condizione sociale degli individui, il loro livello di vita, la soddisfazione delle loro esigenze, la loro libertà e il loro potere sono tutti determinati dal valore della loro merce. Le capacità e le esigenze dell'individuo non vengono assolutamente valutate. Anche gli attributi più umani dell'uomo divengono una funzione del denaro, il sostituto generale delle merci[42]. La produzione capitalistica delle merci comporta una « mistificazione » in quanto trasforma i rapporti sociali degli individui in « caratteristiche... delle stesse cose [merci], e in modo anche più evidente, le stesse interrelazioni della produzione in una cosa [il denaro] »[43]. La mistificazione sorge dalla specifica forma del lavoro nella produzione delle merci in cui individui isolati lavorano

[40] *The German Ideology*, p. 22.
[41] *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 89.
[42] *A Contribution to the Critique of Political Economy*, p. 41.
[43] *Capital*, vol. III; traduzione inglese di E. Untermann, Charles H. Kerr and Co., Chicago, 1909, p. 962; cfr. p. 966.

l'uno indipendentemente dall'altro e realizzano le loro esigenze solo attraverso le esigenze del mercato:

Il Feticismo della merce trova le sue origini... nel particolare carattere sociale del lavoro che la produce.

Come regola generale gli articoli di utilità divengono merce solo perché sono prodotti del lavoro di individui o gruppi di individui privati che svolgono la loro attività l'uno indipendentemente dall'altro. La somma totale del lavoro di tutti questi individui privati forma l'insieme del lavoro della società [*gesellschaftliche Gesamtarbeit*]. Poiché i produttori [della merce] non vengono in contatto l'uno con l'altro finché non si scambiano i loro prodotti, lo specifico carattere sociale del lavoro di ogni singolo produttore non appare se non nell'atto dello scambio. In altri termini, il lavoro dell'individuo si afferma come parte del lavoro della società solo per mezzo dei rapporti che l'atto di scambio stabilisce direttamente tra i prodotti e indirettamente, attraverso i prodotti, tra i produttori. A questi ultimi, dunque, i rapporti che legano il lavoro di un individuo con quello degli altri appaiono non come diretti rapporti sociali di individui in attività, ma come ciò che sono realmente, cioè rapporti materiali tra persone [*sachliche Verhältnisse von Personen*] e rapporti sociali tra cose[44].

A che cosa porta questa reificazione? Essa riduce i rapporti sociali tra uomini a un insieme di rapporti oggettivi celando così la loro origine, i meccanismi attraverso cui si perpetuano, la possibilità della loro trasformazione e soprattutto il loro fondo e il loro contenuto umano. Se i salari, come indica il processo di reificazione, esprimono il valore del lavoro, il parlare di sfruttamento ha al massimo un significato soggettivo e personale. Se il capitale non fosse che un insieme di ricchezze impiegate nella produzione della merce, esso apparirebbe come il risultato dell'accumulazione dell'abilità e dell'impegno dedicati alla produzione. Se la creazione dei profitti fosse la caratteristica particolare del capitale utilizzato, tali profitti potrebbero rappresentare una ricompensa del lavoro dell'imprenditore. Il rapporto tra capitale e lavoro posto su questa base non comporterebbe né

[44] *Capital*, traduzione inglese di S. Moore e E. Aveling, vol. I, Chicago, 1906, pp. 83-4.

iniquità né oppressioni; sarebbe piuttosto una relazione del tutto oggettiva e materiale, e la teoria economica sarebbe una scienza specializzata come ogni altra. Le leggi della domanda e dell'offerta, lo stabilirsi del valore e dei prezzi, il ritmo degli affari, ecc. potrebbero essere trattati e studiati come leggi e fatti oggettivi, senza considerare i loro effetti sull'esistenza umana. Il processo economico della società sarebbe un processo naturale, e l'uomo con tutte le sue esigenze e i suoi desideri svolgerebbe la parte di un quantum oggettivo e matematico piuttosto di quella di un soggetto cosciente.

La teoria marxiana rifiuta una scienza dell'economia concepita in questi termini e a essa contrappone una concezione secondo cui i rapporti economici sono rapporti esistenziali tra uomini. E ciò non in nome di un sentimento umanitario, ma dell'effettivo contenuto della stessa economia. I rapporti economici sembrano oggettivi solo per il carattere della produzione delle merci. Appena si va più in profondità del livello di questa forma di produzione e si analizzano le sue origini, si può osservare che la sua *oggettività* naturale è una mera apparenza, mentre in realtà è una particolare forma storica di esistenza che l'uomo ha dato a se stesso. Inoltre, una volta scoperto il contenuto della realtà economica, la teoria economica diviene una teoria *critica*. « Quando si parla di proprietà privata si pensa di stare trattando di qualcosa di esterno alla realtà dell'uomo. Quando si parla di lavoro, si ha immediatamente a che fare con l'uomo. La nuova formulazione del problema comporta già la sua soluzione » [45]. Appena viene scoperto il carattere mistificatore delle condizioni economiche, esse appaiono come la totale negazione dell'umanità [46]. La forma del

[45] *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 93.

[46] Il fatto che una particolare forma di vita sociale sia « negativa » non impedisce che essa abbia tendenze progressiste. Marx sottolinea frequentemente che la forma capitalistica del lavoro ha avuto una tendenza chiaramente progressista nel senso che ha reso possibile lo sfruttamento razionale di ogni genere di

lavoro corrompe ogni facoltà umana, l'accumulazione delle ricchezze intensifica la povertà, il progresso tecnico porta al « dominio della morta materia sul mondo umano » [47]. I fatti oggettivi si fanni viventi e divengono un'accusa della società. La realtà economica mostra la sua intrinseca negatività.

Si entra così nell'argomento delle origini della dialettica marxiana. Per Marx, come per Hegel, la dialettica prende nota del fatto che la negazione inerente alla realtà costituisce « il suo principio creativo e la sua forza motrice ». La dialettica è « dialettica della negatività » [48]. Ogni singolo fatto è più di un mero fatto; è la negazione e la limitazione di possibilità reali. Il lavoro basato sui salari è un fatto, ma allo stesso tempo è un impedimento del libero lavoro che potrebbe soddisfare le esigenze umane. La proprietà privata è un fatto, ma allo stesso tempo è la negazione dell'appropriazione collettiva della natura da parte dell'uomo.

L'attività sociale dell'uomo include la negatività così come il suo superamento. La negatività della società capitalistica sta nella sua alienazione del lavoro; la negazione di tale negatività si avrà con l'abolizione del lavoro alienato. L'alienazione ha assunto la sua forma più universale nell'istituzione della proprietà privata; il rimedio verrà dall'abolizione della proprietà privata. È

risorse materiali, ha costantemente aumentato la produttività del lavoro e ha scoperto una grande quantità di capacità dell'uomo che fino allora erano rimaste sconosciute. Tuttavia il progresso della società suddivisa per classi non implica una maggiore felicità e una maggiore libertà. Finché non viene abolita la forma alienata del lavoro, ogni progresso continuerà a essere più o meno tecnico e a riguardare metodi di produzione più razionali e un più razionale dominio dell'uomo e della natura. Con tutte queste caratteristiche, il progresso non fa che aumentare la negatività dell'ordine sociale, che corrompe e limita le forze del progresso tecnico. Anche a tale proposito la filosofia di Hegel aveva ragione: il progresso della ragione non è il progresso della felicità.

[47] *Ibid.*, p. 77.

[48] *Ibid.*, p. 156.

di grandissima importanza osservare che Marx considera l'abolizione della proprietà privata esclusivamente come un mezzo per abolire il lavoro alienato, non come fine a se stessa. La socializzazione dei mezzi di produzione è come tale un mero fatto economico, così come qualsiasi altra istituzione economica. L'affermazione secondo cui essa costituisce l'inizio di un nuovo ordine sociale è subordinata a ciò che l'uomo fa di questi mezzi di produzione socializzati. Se essi non vengono utilizzati per lo sviluppo e la soddisfazione dell'individuo libero porteranno semplicemente a un nuovo modo di asservire gli individui a una pretesa universalità. L'abolizione della proprietà privata può costituire l'inizio di un sistema sociale essenzialmente nuovo solo se individui liberi, e non « la società », divengono padroni dei mezzi di produzione socializzati. Marx espone in chiari termini il pericolo di un'altra « reificazione » della società: « Si deve soprattutto evitare di considerare di nuovo " la società " come un'astrazione opposta all'individuo. L'individuo *è* l'entità sociale [*das gesellschaftliche Wesen*]. Il modo in cui la sua vita si manifesta... è pertanto un modo di manifestarsi e una prova della *vita della società* »[49].

La vera storia dell'umanità sarà, in senso stretto, la storia dei liberi individui, così che l'interesse dell'insieme sarà costruito dall'esistenza individuale di ogni singolo. In tutte le precedenti forme della società, l'interesse dell'insieme consisteva in isolate istituzioni sociali e politiche le quali rappresentavano il diritto della società in opposizione al diritto dell'individuo. L'abolizione della proprietà privata supererà tutto ciò una volta per tutte, poiché segnerà « il ritorno dell'uomo dalla famiglia, dalla religione, dallo stato, ecc., alla sua esistenza *umana*, cioè *sociale* »[50].

Non un nuovo sistema di produzione, ma i liberi

[49] *Ibid.*, p. 117.
[50] *Ibid.*, p. 115.

individui costituiscono la prova che l'interesse particolare e l'interesse comune si sono uniti. La meta è l'individuo. Questo fattore « individualistico » costituisce uno tra gli interessi fondamentali della teoria di Marx. Abbiamo osservato la posizione dell'universale nelle teorie tradizionali e abbiamo sottolineato il fatto che la realizzazione dell'uomo, ciò che abbiamo chiamato « la verità » in concreto, poteva essere concepita solo come concetto astratto e universale finché la società rimaneva legata alla forma che aveva. Totalmente impegnate nel continuo conflitto tra interessi individuali, le concrete condizioni della vita sociale si facevano beffe dell'« essenza universale » dell'uomo e della natura; e poiché la realtà sociale prevalente contraddiceva tale essenza, contraddicendo conseguentemente « la verità », quest'ultima non trovava rifugio se non nello spirito, in cui veniva concepita come un universale astratto.

Marx spiega come questo stato di cose venne a crearsi, facendo risalire le sue origini alla divisione del lavoro nella società ripartita in classi, e particolarmente alla frattura tra forze intellettuali e forze materiali della produzione.

> Le forze di produzione e le condizioni della società da un lato, e la coscienza dall'altro possono e devono venire in conflitto tra di loro, poiché la divisione del lavoro implica la possibilità, anzi il fatto che l'attività intellettuale e l'attività materiale —la soddisfazione e il lavoro, la produzione e il consumo— spettano a individui diversi... La divisione del lavoro si manifesta anche nella classe al potere, scindendo il lavoro mentale da quello materiale, così che nell'ambito di tale classe alcuni rappresentano i pensatori della classe... mentre l'atteggiamento degli altri nei riguardi delle idee e delle illusioni dei primi è più passivo e ricettivo, in quanto in realtà essi sono i membri attivi della classe e hanno meno tempo per crearsi illusioni e idee su se stessi... È di per sé evidente che fantasticherie quali « l'Essere Superiore », « Il Concetto »... sono semplicemente e manifestamente l'espressione idealistica e spirituale dell'individuo isolato, la sua concezione, l'immagine dei vincoli e delle limitazioni di fatto entro cui si muovono la forma di produzione della vita e il tipo di rapporto legato a tale forma[51].

[51] *The German Ideology*, pp. 21, 39-40, 21.

Proprio come materialmente la riproduzione della vita sociale nel suo insieme era il risultato di cieche forze su cui le attività coscienti dell'uomo non esercitavano alcun potere, così, mentalmente, l'universale risultava essere una realtà indipendente, una creazione mentale. I gruppi al potere della società erano costretti a tenere nascosto il fatto che i loro interessi erano privati, mascherandoli e facendoli apparire come « la dignità dell'universale ». « Ogni nuova classe che prende il posto di quella che era al potere precedentemente, è costretta, proprio per poter raggiungere la sua meta, a far passare il suo interesse particolare per l'interesse comune di tutti i membri della società... Essa dà alle sue idee il pregio dell'universalità e le rappresenta come le uniche razionali e universalmente valide »[52]. La pretesa di essere valide universalmente delle idee della classe al potere è dunque una parte degli strumenti di tale classe, e la critica della società suddivisa in classi demolirà anche le sue asserzioni filosofiche.

I concetti universali impiegati sono dapprima quei desideri dell'esistenza umana che vengono considerati realtà; quali, per esempio, i concetti di ragione, di giustizia e di virtù, e anche quelli di stato, di società, di democrazia. Tutti questi concetti suppongono che l'essenza universale dell'uomo sia attuata o nell'ambito delle condizioni sociali prevalenti, o al di fuori della realtà sociale, in un mondo che si trova al di là della storia. Marx afferma anche che tali concetti con il progredire della società divengono sempre più universali. Le idee di onore, di lealtà, ecc., che erano caratteristiche del periodo medioevale e che costituivano le idee dominanti dell'aristocrazia, avevano un ascendente molto più ristretto e riguardavano un numero di persone molto più limitato che non le idee di libertà, uguaglianza e giustizia presso la borghesia, le quali riflettono la più ampia base di questa classe. Lo sviluppo delle

[52] *Ibid.*, pp. 40-41.

idee dominanti va di pari passo con una sempre maggiore integrazione sociale ed economica e la rispecchia. « Le astrazioni più generali sorgono comunemente solo quando si ha il massimo sviluppo sul piano concreto, quando una stessa caratteristica sembra essere posseduta da molti allo stesso tempo e essere comune a tutti. Non si può dunque pensare più a una forma particolare »[53]. Quanto più la società avanza, tanto più « dominano le idee astratte, le idee, cioè, che hanno assunto la forma dell'universalità »[54].

Tale processo, tuttavia, si trasforma nel suo opposto appena le classi vengono abolite e l'interesse dell'insieme viene realizzato nell'esistenza di ogni individuo, poiché allora « non è più necessario far passare un interesse particolare per un interesse generale, né affermare che " l'interesse generale " corrisponde a quello al potere »[55]. L'individuo diviene il vero soggetto della storia di modo che egli stesso sia l'universale e manifesti l'« essenza universale » dell'uomo.

Il comunismo, con la sua « *concreta* abolizione della proprietà privata », è dunque per la sua stessa natura una nuova forma di individualismo, e non solo un nuovo e diverso sistema economico, ma un diverso sistema di vita. Il comunismo è « la vera appropriazione [*Aneignung*] dell'essenza dell'uomo da parte dell'uomo e per l'uomo, e pertanto è il completo e cosciente... ritorno dell'uomo a se stesso come essere sociale, cioè umano. » Esso rappresenta « la vera soluzione del conflitto dell'uomo con la natura e con l'uomo stesso, della contraddizione tra esistenza ed essenza, tra reificazione e autodeterminazione, libertà e necessità, individuo e specie »[56]. Le contraddizioni che si trovano alla base della filosofia hegeliana e di tutta la filosofia tradizionale in questa

[53] *A Contribution to the Critique of Political Economy*, pp. 298-9.
[54] *The German Ideology*, p. 40.
[55] *Ibid.*, p. 41.
[56] *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, p. 114.

nuova forma di società si dissolveranno. Esse sono infatti contraddizioni storiche, radicate negli antagonismi della società suddivisa in classi. Le idee filosofiche riflettono le condizioni storiche materiali le quali ripudiano la loro forma filosofica appena vengono sottomesse all'analisi della teoria critica e comprese dall'attività sociale cosciente.

La filosofia di Hegel aveva come perno l'universalità della ragione; era un sistema razionale in cui ogni singola parte (sia le entità soggettive che quelle oggettive) erano integrate in un unico insieme. Marx pone in evidenza che la società capitalistica mise per prima in atto tale universalità. Il capitalismo sviluppa le forze produttive per la totalità di un sistema sociale uniforme. Il commercio universale, la concorrenza universale e l'universale interdipendenza del lavoro dovevano prevalere, e trasformarono gli uomini in « individui della storia del mondo, empiricamente universali » [57].

Tale universalità, tuttavia, come abbiamo già spiegato, è negativa, poiché le forze produttive vengono usate, così come lo sono le cose che l'uomo produce con esse, in un modo che le fa sembrare prodotti di una forza incontrollata ed estranea. È « un fatto empirico che individui separati, con l'estendersi della loro attività nell'ambito di tutto il mondo storico, siano divenuti sempre più schiavi di un potere a loro estraneo... un potere che si è fatto sempre più grande e infine è divenuto il *mercato mondiale* » [58]. La distribuzione dei generi di necessità nella produzione internazionale delle merci è un processo cieco e anarchico, in cui le esigenze dell'individuo sono soddisfatte solo se egli può far fronte alle esigenze dello scambio. Marx chiama questo rapporto anarchico tra offerta e domanda una forma « naturale » di integrazione sociale, intendendo dire che essa sembra avere la forza di una legge naturale anzi che operare, come dovrebbe, in un regime controllato da tutti gli uomini insieme.

[57] *The German Ideology*, p. 25.
[58] *Ibid.*, p. 27.

5. L'abolizione del lavoro

La realizzazione della libertà e della ragione richiede un capovolgimento di questo stato di cose. « L'interdipendenza universale, questa forma naturale di cooperazione degli individui nel mondo storico, sarà trasformata dalla rivoluzione comunista nel cosciente controllo e dominio delle forze, che, sorte dall'azione degli uomini su altri uomini, hanno finora impaurito e dominato l'umanità come forze a essa completamente estranee » [59].

Inoltre, poiché lo stato di cose che ha prevalso « finora » consiste in una universale negatività che condiziona ogni aspetto della vita, la sua trasformazione rende necessaria una rivoluzione *universale*, cioè una rivoluzione che capovolga anzitutto la *totalità* delle condizioni prevalenti, e, in secondo luogo, sostituisca a essa un nuovo ordine *universale*. Gli elementi materiali per una totale rivoluzione devono agire di modo che la ribellione non si manifesti solo nei riguardi di particolari condizioni della forma costituita della società, ma nei riguardi del modo di « produzione della vita » che in essa prevale, della « totale attività » su cui essa è basata [60]. Questo carattere universale della rivoluzione è reso necessario dal carattere universale dei rapporti di produzione nella società capitalista. « I rapporti universali del mondo moderno possono essere controllati da individui... solo se controllati da tutti » [61].

Il movimento rivoluzionario che mette fine al sistema sociale capitalistico libera tutte le potenzialità svilup-

[59] *Ibid.*, pp. 27-8.
[60] *Ibid.*, p. 29.
[61] *Ibid.*, p. 67.

pate in tale sistema per raggiungere la soddisfazione delle esigenze di tutti. Marx, conseguentemente, chiama la rivoluzione comunista un atto di « appropriazione » (*Aneignung*), volendo dire che con l'abolizione della proprietà privata gli uomini devono raggiungere il vero dominio di tutte quelle cose che erano fino allora rimaste a loro estranee.

L'appropriazione è determinata dall'oggetto di cui ci si deve appropriare, cioè dalle « forze produttive, che hanno assunto dimensioni universali ed esistono solo in rapporti universali. Solo da questo punto di vista, dunque, l'appropriazione in parola deve avere un carattere universale... »[62]. L'universalità che esiste nello stato attuale della società sarà trapiantata nel nuovo ordine sociale, in cui, tuttavia, avrà un carattere diverso. Una volta che gli uomini saranno riusciti a sottomettere le forze produttive disponibili « al dominio di tutti gli individui uniti », l'universale non opererà più come una cieca forza naturale. L'uomo, allora, per la prima volta nella storia tratterà coscientemente « tutte le premesse naturali come creazioni degli uomini »[63]. La sua lotta con la natura seguirà « un piano generale » stabilito da « individui unitisi liberamente »[64].

L'appropriazione è determinata anche dalle persone che agiscono. L'alienazione del lavoro crea una società divisa in *classi* opposte l'una all'altra. Ogni sistema sociale che attui una divisione del lavoro senza tener conto delle capacità e delle esigenze degli individui nell'assegnare loro determinate funzioni, tende a vincolare l'attività dell'individuo a forze economiche esterne. La forma della produzione sociale (il modo in cui si provvede alla vita dell'insieme) limita la vita dell'individuo e riduce tutta la sua esistenza ai rapporti determinati dall'economia, senza prendere in considerazione le sue capacità e le sue esigenze soggettive. La produzione delle merci in un sistema di libera concorrenza ha aggravato questa situazione. Le merci assegnate all'individuo per soddisfare le sue esigenze dovevano essere equivalenti al suo lavoro. L'eguaglianza sembrava essere garantita, almeno sotto questo aspetto. L'individuo non poteva, tuttavia, scegliere il suo lavoro. Esso gli veniva imposto dalla sua posizione nel processo sociale della produzione, che, a sua volta, lo costringeva ad accettare la prevalente distribuzione del potere e della ricchezza.

[62] *Ibid.*, p. 66.
[63] *Ibid.*, p. 70.
[64] *Ibid.*, p. 72.

L'esistenza delle classi si oppone alla libertà, o, piuttosto, la trasforma in un'idea astratta. La classe riduce l'effettivo ambito della libertà individuale a generale anarchia; al campo della libera concorrenza ancora aperta all'individuo. Ognuno è libero entro i limiti in cui è libera la sua classe, e lo sviluppo della sua individualità è circoscritto entro i limiti di tale classe; ognuno si sviluppa come individuo membro di una classe.

La classe è la vera unità sociale ed economica, non l'individuo. Essa « raggiunge un'esistenza indipendente e opposta a quella dell'individuo, così che questi trova le condizioni della sua esistenza predestinate, la sua posizione nella vita e il suo sviluppo personale gli vengono assegnati dalla classe a cui appartiene, ed egli è considerato solo come membro di tale classe »[65]. L'attuale forma di società raggiunge un ordine universale solo negando l'individuo. L'« individuo personale » diviene un « individuo di una classe »[66], e le sue caratteristiche proprietà divengono proprietà universali che egli condivide con tutti gli altri membri della sua classe. Ricordiamo l'affermazione di Hegel secondo cui l'individuo *è* l'universale; secondo cui egli agisce sul piano storico non come persona privata, ma come cittadino del suo stato. Marx considera questa negazione dell'in-

[65] *Ibid.*, p. 49.
[66] *Ibid.*, p. 77.

dividuo come il prodotto storico della società suddivisa in classi, attuato non dallo stato ma dall'ordinamento del lavoro.

Il considerare gli individui a seconda delle classi a cui appartengono equivale a sottometterli alla *divisione del lavoro* [67]. A tale proposito, per divisione del lavoro Marx intende il processo attraverso cui varie attività economiche vengono suddivise in particolari campi specializzati: dapprima l'industria e il commercio vengono separati dall'agricoltura, poi l'industria viene separata dal commercio, e infine quest'ultimo viene suddiviso in diverse categorie [68]. Tutta questa differenziazione segue le esigenze della produzione delle merci nella sua forma capitalistica, resa più rapida dal progresso della tecnica. Tale processo è cieco e « naturale »: la quantità totale di lavoro necessario per perpetuare la società appare come una massa di lavoro definita a priori e organizzata in un determinato modo. La particolare divisione del lavoro che prevale in un determinato momento sembra una necessità inalterabile che trascina gli individui nella sua trappola. Gli affari divengono un'entità oggettiva che dà agli uomini un particolare modo di vita, un complesso di interessi e determinate possibilità che li contraddistinguono dagli uomini impegnati in altri affari. Le condizioni di lavoro suddividono gli individui in gruppi o classi, e le condizioni di classe conducono alla fondamentale divisione tra capitale e lavoro salariato.

Le due classi fondamentali, tuttavia non sono classi nello stesso senso. Il proletariato si distingue per il fatto che, come classe, comporta la negazione di tutte le classi. Gli interessi di tutte le altre classi sono essenzialmente parziali; l'interesse del proletariato è essenzialmente universale. Il proletariato non ha né proprietà né profitto da difendere: il suo unico interesse —l'abolizione

[67] *Ibid.*, p. 49.
[68] *Ibid.*, pp. 8 e 48.

della forma di lavoro prevalente— è l'interesse di tutta la società. Ciò comporta che la rivoluzione comunista, contrariamente a tutte le rivoluzioni precedenti, non può lasciare alcun gruppo in schiavitù perché non vi è alcuna classe inferiore al proletariato.

Questa universalità del proletariato è, anch'essa, una universalità negativa la quale indica che l'alienazione del lavoro si è intensificata al punto da portare alla totale autodistruzione. Il lavoro del proletario gli impedisce qualsiasi realizzazione di sé; la sua opera nega tutta la sua esistenza. Tale estrema negatività, tuttavia, assume un significato positivo. Proprio il fatto che il proletario viene privato di tutti i vantaggi del sistema prevalente lo pone al di là di tale sistema. Egli è un membro della classe « che è realmente libera di tutto il vecchio mondo, e allo stesso tempo si pone contro di esso » [69]. Il « carattere universale » del proletariato costituisce la base fondamentale del carattere universale della rivoluzione comunista.

Il proletariato è la negazione non solo di certe particolari potenzialità umane, ma anche dell'uomo come tale. Tutte le specifiche caratteristiche che distinguono gli uomini perdono la loro validità. La proprietà, la cultura, la religione, la nazionalità, ecc., tutto ciò che può distinguere un uomo da un altro tra i proletari non ha tale effetto. Ognuno di loro vive nella società solo come portatore di forza-lavoro ed equivale così a tutti gli altri membri della sua classe. Il suo interesse a esistere non è l'interesse di un determinato gruppo, di una determinata classe o di una determinata nazione, ma è veramente universale e riguarda tutto il « mondo della storia ». « Il proletariato può dunque esistere solo sul piano della *storia di tutto il mondo...* » [70]. La rivoluzione comunista, cioè quella del proletariato, è pertanto necessariamente una rivoluzione mondiale [71].

[69] *Ibid.*, p. 57, vedi anche p. 67.
[70] *Ibid.*, p. 26.
[71] *Ibid.*, p. 25.

I rapporti sociali prevalenti a cui la rivoluzione si oppone sono sempre negativi in quanto risultano sempre da un ordinamento del processo del lavoro che li perpetua. Lo stesso processo del lavoro costituisce la vita del proletariato. L'abolizione di questa forma negativa del lavoro —in termini marxiani, del lavoro alienato— comporta quindi al tempo stesso l'abolizione del proletariato.

L'abolizione del proletariato comporta inoltre l'abolizione del lavoro come tale. Marx giunge esplicitamente a tale asserzione a proposito delle conquiste della rivoluzione. Le classi devono essere abolite « attraverso l'abolizione della proprietà privata e dello stesso lavoro » [72]. Altrove, Marx fa la stessa affermazione: « La rivoluzione comunista è diretta contro la precedente *forma* di attività, essa abolisce il *lavoro* » [73]. E ancora: « il problema non consiste nella liberazione del lavoro, ma nella sua abolizione » [74]. Il problema non consiste nella liberazione del lavoro in quanto il lavoro è già stato « liberato »; il libero lavoro è stata la conquista della società capitalista. Il comunismo può curare i « mali » del borghese e le miserie del proletario solo « eliminando la loro causa, cioè " il lavoro " » [75].

Queste sorprendenti affermazioni che troviamo nei primi scritti di Marx contengono tutte il termine hegeliano *Aufhebung*, che oltre al significato di abolizione ha anche quello di restaurazione del contenuto alla sua vera forma. Marx, tuttavia, considerava la futura forma del lavoro talmente diversa da quella in atto che esitava a usare lo stesso termine « lavoro » per indicare sia il processo materiale della società capitalista sia quello della società comunista. Egli usa il termine « lavoro » per indicare ciò che per esso, in ultima analisi intende di fatto il capitalismo, cioè quell'attività che produce il plusvalore nella produzione delle merci, oppure, in altri termini, che « produce il capitale » [76]. Altri tipi di attività non costituiscono « lavoro produttivo » e quindi non sono lavoro in senso proprio. Lavoro significa dunque che all'individuo che lavora è negato un libero e universale sviluppo; ed è chiaro che in questo stato di cose la liberazione dell'individuo comporta anzi tutto la negazione del lavoro.

Un'« associazione di liberi individui » secondo Marx è una società in cui il processo materiale di produzione non determina più tutta la vita dell'uomo in ogni suo aspetto. L'idea marxiana di una società razionale implica un ordine in cui non l'universalità del lavoro, ma la realizzazione universale di tutte le potenzialità degli individui costituisca il principio dell'organizzazione sociale. Marx auspica una società che dia a ognuno non secondo il suo lavoro, ma secondo le sue esigenze. L'umanità diviene libera solo quando il perpetuarsi materiale della vita realizza la capacità e la felicità degli individui associati.

Possiamo ora vedere che la teoria di Marx contraddice in pieno la concezione fondamentale della filosofia idealistica: l'idea di ragione è sostituita dall'idea di felicità. Storicamente la prima idea era legata a una società in cui le forze intellettuali di produzione erano divise da quelle materiali. Entro tale struttura di iniquità sociali ed economiche, la vita della ragione era una vita superiore a queste iniquità: essa imponeva all'individuo di sacrificarsi in nome di una qualche entità superiore indipendente dai « bassi » impulsi e istinti degli individui.

L'idea della felicità, invece, è saldamente radicata all'esigenza di un ordinamento sociale che superi la struttura di classe della società. Hegel aveva enfati-

[72] *Ibid.*, p. 49.
[73] *Ibid.*, p. 69.
[74] *Sankt Max*, in *Marx-Engels Gesamtausgabe, op. cit.*, vol. V, p. 185.
[75] *Ibid.*, p. 198.

[76] *Theorien über den Mehrwert*, a cura di Karl Kautsky, Stuttgart, 1905, vol. I, pp. 258, 260 e segg.

camente negato che il progresso della ragione avesse qualcosa in comune con la realizzazione della felicità individuale. Anche i concetti più avanzati della filosofia hegeliana, come abbiamo già esposto, sostengono e in ultima analisi giustificano la negatività dell'ordine sociale esistente. La ragione poteva prevalere anche se la realtà stride di frustazione individuale; la cultura idealistica e il progresso della tecnica nella società civile portano testimonianza di ciò. La felicità, tuttavia, non poteva: la pretesa che i liberi individui raggiungessero la soddisfazione delle loro esigenze militava contro l'intera struttura della cultura tradizionale. La teoria marxiana, conseguentemente, respinse anche le idee più avanzate della filosofia hegeliana. La categoria della felicità rendeva manifesto il contenuto positivo del materialismo. Il materialismo storico si presentò subito come una denuncia del materialismo prevalente nella società borghese, e il principio materialistico fu, da questo punto di vista, uno strumento critico diretto contro una società che rendeva gli uomini schiavi dei ciechi meccanismi della produzione materiale. L'idea della libera e universale realizzazione della felicità individuale, invece, comportava un materialismo *affermativo*, cioè l'affermazione della soddisfazione delle esigenze materiali degli uomini.

Abbiamo trattato in modo abbastanza ampio dei primi scritti di Marx perché essi danno particolare importanza a tendenze che si sono poi attenuate nello sviluppo post-marxiano della sua critica alla società, cioè agli elementi dell'individualismo comunista, al rifiuto di ogni feticismo riguardante la socializzazione dei mezzi di produzione o lo sviluppo delle forze produttive, alla subordinazione di tutti questi fattori all'idea della libera realizzazione dell'individuo. Da ogni punto di vista, tuttavia, i primi scritti di Marx sono semplicemente stadi preliminari alla teoria della sua maturità, stadi dunque, a cui non si deve attribuire un'importanza eccessiva.

6. L'analisi del processo del lavoro

Marx basa le sue teorie sul presupposto che il processo del lavoro determini l'esistenza umana nella sua totalità e dia pertanto alla società il suo carattere fondamentale. Egli deve quindi, a questo punto, fare una precisa analisi di tale processo. I primi suoi scritti considerarono il lavoro come la forma generale della lotta dell'uomo con la natura. « Il lavoro è anzi tutto un processo [che ha luogo] tra l'uomo e la natura, un processo in cui l'uomo media, regola e controlla le reazioni materiali tra se stesso e la natura attraverso la sua propria azione »[77]. Da questo punto di vista il lavoro è fondamentalmente comune a tutte le forme di società.

L'ordinamento capitalistico del lavoro è definito nei primi scritti di Marx come « alienazione », e quindi come una forma di lavoro degenerato e « innaturale ». Si pone dunque il problema di come una tale degenerazione si sia fatta possibile. Ed esso è di più di una *quaestio facti*, poiché il lavoro alienato appare come un fatto solo alla luce della sua abolizione. L'analisi della forma di lavoro prevalente è simultaneamente un'analisi delle premesse della sua abolizione.

In altri termini, Marx considera le condizioni in atto del lavoro tenendo sempre presente la loro negazione in una società realmente libera. Le sue categorie sono negative e allo stesso tempo positive: esse presentano uno stato di cose negativo alla luce di una soluzione positiva, rivelando che la vera situazione della società esistente costituisce il preludio di una sua trasformazione in una nuova forma. Tutti i concetti marxiani si estendono, per così dire, in queste due dimensioni, la prima delle quali è il complesso dei rapporti sociali esistenti, e la seconda il complesso degli elementi inerenti alla realtà sociale che portano alla sua trasformazione

[77] *Capital*, cit., vol. I, p. 197 (versione dell'autore).

in un ordine sociale libero. Queste due dimensioni determinano tutta l'analisi marxiana del processo del lavoro. Tratteremo ora delle conclusioni a cui egli giunge [78].

Nel sistema sociale prevalente, il lavoro produce le merci. Le merci sono valori d'uso da scambiare attraverso il mercato. Ogni prodotto di lavoro è, in quanto merce, scambiabile con ogni altro prodotto di lavoro. Esso ha un valore di scambio che lo rende pari a qualsiasi altra merce. Questa omogeneità universale, per cui ogni merce equivale a ogni altra, non può essere attribuita al valore d'uso delle merci, in quanto, come valori d'uso, esse sono scambiabili solo se sono diverse l'una dall'altra. Il loro valore di scambio, invece, costituisce un « rapporto puramente quantitativo ». « Come valore di scambio, un genere di valore d'uso vale tanto quanto un altro, se considerato nella giusta proporzione. Il valore di scambio di un palazzo può essere espresso in un determinato numero di scatole di lucido per scarpe, così come i produttori di lucido per scarpe di Londra hanno espresso il valore di scambio delle loro molte scatole di lucido, in palazzi. Pertanto, del tutto indipendentemente dalle loro forme naturali, e senza considerare lo specifico tipo di esigenze per cui esse servono come valori d'uso, le merci in certe quantità si equivalgono, prendono l'una il posto dell'altra nello scambio, vengono considerate sullo stesso piano, e, nonostante le loro varie forme esteriori » [79], sono tutte dello stesso tipo. La ragione di questa omogeneità deve essere ricercata nella natura del lavoro.

Tutte le merci sono prodotti del lavoro umano; esse sono « lavoro materializzato [*vergegenständlichte*]. » Come realizzazioni concrete del lavoro sociale, « tutte le

[78] Le tendenze fondamentali della teoria economica marxiana sono esposte molto bene da Henryk Grossmann nel suo *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des Kapitalistischen Systems*, Leipzig, 1929.

[79] *A Contribution to the Critique of Political Economy*, p. 21.

merci sono la cristallizzazione della stessa sostanza » [80]. Dapprima le varie forme di lavoro appaiono tanto diverse le una dalle altre come i valori d'uso che esse producono. Il lavoro eseguito nella produzione del frumento è molto diverso da quello necessario per la produzione di scarpe o cannoni. « Ciò che in realtà appare diverso nei valori d'uso è, nel processo della produzione, una diversità nel lavoro necessario per creare questi valori d'uso » [81]. Se, dunque, la proprietà comune a tutte le merci è il lavoro, tale lavoro deve essere privo di ogni distinzione qualitativa. Ciò ridurrebbe il lavoro alla quantità di *forza-lavoro* necessaria per la produzione di un bene. Tale quantità è « indifferente alla forma, al contenuto e all'individualità » del lavoro, e può quindi essere misurata in termini puramente quantitativi, applicabili nello stesso modo a tutti i tipi di lavoro individuale. Il metro per effettuare tale misurazione è il *tempo*. « Così come l'esistenza quantitativa del moto è il tempo, l'esistenza quantitativa del lavoro è il tempo di lavoro ». Se si prescinde da ogni specificità del lavoro, un atto di lavoro si distingue da un altro solo per la sua durata. In tale forma « astratta e universale », il lavoro rappresenta la proprietà comune a tutte le merci che diventa l'elemento costitutivo del loro valore di scambio. « Il lavoro che crea il valore di scambio è... *lavoro astratto e generale* » [82].

Ma anche la misurazione del lavoro attraverso il tempo trascura di esaminare un fattore individuale. L'ammontare di tempo di lavoro necessario a diversi lavoratori per la produzione dello stesso tipo di merce varia secondo le loro condizioni fisiche e mentali e le loro attrezzature tecniche. Queste variazioni individuali vengono superate attraverso una successiva riduzione. Il tempo di lavoro viene calcolato sulla base

[80] *Ibid.*, p. 22.
[81] *Ibid.*, p. 22.
[82] *Ibid.*, p. 23.

del livello medio di attrezzature tecniche per la produzione, e quindi il tempo che determina il valore si scambio è « tempo di lavoro socialmente necessario ». Il « tempo di lavoro contenuto in un prodotto è il tempo di lavoro *necessario* per la sua produzione, cioè il tempo di lavoro richiesto per la produzione di un altro esemplare della stessa merce nelle stesse condizioni generali di produzione » [83].

Marx dunque giunge alla conclusione che il fenomeno del lavoro include due tipi di lavoro del tutto diversi: 1) il *lavoro concreto e specifico* relativo ai concreti e specifici valori d'uso (carpenteria, calzoleria, agricoltura, ecc.) e 2) un *lavoro astratto e universale*, espresso nei rispettivi valori di scambio delle merci [84]. Ogni singolo atto di lavoro nella produzione delle merci include sia il lavoro astratto sia il lavoro concreto, così come ogni prodotto di lavoro sociale rappresenta sia un valore di scambio, sia un valore d'uso. Il processo sociale della produzione, tuttavia, quando determina il valore delle merci, si pone al di là della varietà del lavoro concreto e prende come metro di misura la necessaria quantità di lavoro astratto contenuto in un prodotto.

La conclusione di Marx secondo cui il valore delle merci è determinato dalla quantità di lavoro astratto socialmente necessario per la loro produzione costituisce la tesi fondamentale della sua *teoria del valore del lavoro*. Essa viene presentata non come un teorema, ma come descrizione di un processo storico. Il ridurre il lavoro da concreto ad astratto « sembra un'astrazione, ma è un'astrazione che ha luogo quotidianamente nel processo sociale della produzione » [85]. In quanto concezione teorica di un processo storico, la teoria del valore del lavoro non può essere sviluppata come una teoria pura.

[83] *Ibid.*, p. 26.
[84] *Ibid.*, p. 33.
[85] *Ibid.*, p. 25.

È noto che Marx considerava la scoperta del duplice carattere del lavoro come il suo contributo originale alla teoria economica, di importanza centrale per una chiara comprensione dell'economia politica [86]. La sua distinzione tra lavoro astratto e lavoro concreto gli permette di vedere di fronte a quale apparato concettuale l'economia politica classica era necessariamente cieca. Gli economisti classici consideravano il « lavoro » come la sola fonte di ogni ricchezza sociale, e trascuravano il fatto che è solo il lavoro astratto e universale a *creare* il valore in una società produttrice di merci, mentre il lavoro concreto e particolare si limita a conservare e a trasferire valori già esistenti. Nella produzione del cotone, per esempio, il filare, la concreta attività del singolo lavoratore, si limita a trasferire il valore dei mezzi di produzione al prodotto. La sua concreta attività non aumenta il valore del prodotto. Il prodotto, tuttavia, appare sul mercato con un nuovo valore oltre a quello dei mezzi di produzione. Questo nuovo valore risulta dal fatto che una certa quantità di forza-lavoro astratta, cioè di forza-lavoro indipendente dalla sua forma concreta, è stata aggiunta all'oggetto del lavoro nel processo di produzione. Poiché il lavoratore non svolge due lavori nello stesso tempo, il duplice risultato (la conservazione del valore e la creazione di valore nuovo) può essere spiegato solo attraverso il duplice carattere del suo lavoro. « Attraverso la semplice aggiunta di una certa quantità di lavoro, viene aggiunto nuovo valore, e attraverso la qualità di questo lavoro aggiunto, vengono mantenuti nel prodotto gli originari valori dei mezzi di produzione » [87].

Il processo in cui la forza- lavoro diviene un'unità astratta quantitativa caratterizza una « una forma specificamente *sociale* di lavoro », la quale va distinta da quella forma che rappresenta « la condizione *naturale*

[86] *Capital*, vol. I, p. 48.
[87] *Ibid.*, p. 223.

dell'esistenza umana » [88], cioè il lavoro come attività produttiva diretta a rendere la natura adatta all'uomo. Tale forma specificamente sociale del lavoro è quella che prevale nel capitalismo.

Nel regime capitalista, il lavoro produce le merci, cioè i prodotti del lavoro appaiono come valori di scambio. Ma come fa questo sistema di produzione universale, che non è direttamente orientato alla soddisfazione delle esigenze degli individui, a soddisfare tali esigenze? Come fanno i singoli produttori indipendenti a sapere che essi producono effettivi *valori d'uso*?

I valori d'uso sono mezzi per soddisfare le esigenze umane. Poiché ogni forma di società deve soddisfare, entro certi limiti, le esigenze dei suoi membri al fine di mantenerli in vita, il valore d'uso delle cose rimane un « presupposto » della produzione delle merci. In un sistema basato sulle merci le esigenze dell'individuo sono una frazione delle « esigenze sociali » che si manifestano attraverso il mercato. La distribuzione dei valori d'uso si verifica secondo la distribuzione sociale del lavoro. La soddisfazione di una esigenza presuppone che i valori d'uso siano disponibili sul mercato, mentre tali valori d'uso appaiono sul mercato solo se la società è disposta a dedicare una parte del suo tempo di lavoro a produrli. Una certa quantità di beni di produzione e di consumo è necessaria per riprodurre e mantenere la società al suo livello prevalente. « Le esigenze sociali, cioè il valore d'uso su scala sociale, appaiono qui un fattore determinante la quantità del lavoro sociale che deve essere fornito dalle varie sfere particolari » della produzione [89]. Una quantità definitiva di tempo di lavoro è dedicata alla produzione di macchine, di edifici, di strade, di tessuti, di frumento, di cannoni, di profumi, ecc. Marx dice che la « società » distribuisce il tempo di lavoro disponibile richiesto per tali attività. La società

[88] *A Contribution to the Critique of Political Economy*, p. 33.
[89] *Capital*, vol. III, p. 745.

tuttavia, non è un soggetto cosciente. La società capitalista non stabilisce alcuna completa associazione né alcun piano. Come fa dunque a distribuire il tempo di lavoro tra vari tipi di produzione a seconda delle esigenze sociali?

L'individuo è « libero ». Nessuna autorità può dirgli come deve mantenersi; ognuno può scegliere di lavorare dove gli piace. Un individuo può decidere di produrre scarpe, un altro libri, un terzo carabine, un quarto bottoni d'oro. Ma i beni che ogni singolo produce sono merci, cioè valori d'uso non per se stesso, ma per altri individui. Ognuno deve scambiare i suoi prodotti con altri valori d'uso che servono a soddisfare le sue esigenze. In altri termini, la soddisfazione delle esigenze del singolo presuppone che i suoi prodotti rispondano a un'esigenza sociale. Il singolo, tuttavia, non può saperlo prima: solo quando porta i prodotti del suo lavoro al mercato egli viene a sapere se il tempo da lui dedicato al lavoro è stato o non è stato tempo di lavoro *sociale*. Il valore di scambio della sua merce gli mostra se tale merce soddisfa o non soddisfa un'esigenza sociale. Se può vendere i suoi prodotti al prezzo di costo o a un prezzo superiore, significa che la società era disposta a dedicare una frazione del suo tempo di lavoro alla produzione di tali prodotti, altrimenti egli ha sprecato il suo tempo, cioè non lo ha dedicato a un'attività socialmente necessaria. Il valore di scambio della sua merce decide il destino sociale dell'individuo. La « forma in cui opera tale distribuzione proporzionale del lavoro in una società in cui le interconnessioni del lavoro sociale si manifestano nello *scambio privato* dei prodotti del lavoro individuale, consiste precisamente nel valore di scambio di tali prodotti » [90], e determina così la realizzazione proporzionale delle esigenze sociali.

Marx chiama questo processo attraverso il quale la

[90] Marx, *Letters to Dr. Kugelmann*, International Publishers, New York, 11 luglio, 1868, pp. 73-4.

società basata sulla produzione delle merci distribuisce il tempo di lavoro a sua disposizione tra i diversi rami della produzione, la *legge del valore*. I diversi rami che erano divenuti indipendenti nello sviluppo della società moderna vengono integrati attraverso il mercato, in cui il valore di scambio delle merci prodotte fornisce il metro per misurare le esigenze sociali che esse soddisfano.

La soddisfazione delle esigenze della società attraverso i valori d'uso è dunque retta dalla legge del valore, che ha preso il posto della libertà individuale. L'individuo, per quanto riguarda il soddisfacimento delle sue esigenze, viene a dipendere dal mercato, poiché compra i mezzi per tale soddisfacimento nella forma di valori di scambio; ed egli trova che i valori di scambio dei beni che desidera sono una quantità prestabilita sulla quale, come individuo, non ha alcun potere.

Inoltre, l'esigenza sociale che si manifesta sul mercato non si identifica con quella reale, ma solo con le « esigenze sociali solvibili ». Le varie richieste dipendono dalle possibilità degli individui di acquistare merci, e pertanto dai « reciproci rapporti tra le diverse classi sociali e dalle loro relative posizioni economiche » [91]. Le esigenze e i desideri degli individui sono formate, e, nella grande maggioranza dei casi, limitate dalla situazione delle classi a cui essi appartengono, così che l'individuo non può esprimere le sue vere esigenze. Marx espone in poche parole questo stato di cose quando afferma che « Le *esigenze di merci sul mercato*, cioè le domande, differiscono quantitativamente dalle *effettive esigenze sociali* » [92].

Anche se sul mercato si manifestassero le vere esigenze sociali, la legge del valore continuerebbe a operare come un cieco meccanismo al di fuori del controllo cosciente degli individui. Essa continuerebbe a manifestare la forza determinante di una « legge naturale » (*Naturgesetz*) [93], la necessità della quale, anzi che evitare il dominio del caso sulla società, lo renderebbe certo. Il sistema che mette in rapporto l'uno con l'altro individui indipendenti attraverso il tempo di lavoro necessariamente contenuto nelle merci che si scambiano può sembrare estremamente razionale. In realtà, tuttavia, tale sistema organizza solo lo spreco e la sproporzione.

[91] *Capital*, vol. III, p. 214.
[92] *Ibid.*, p. 223.

> La società compra gli articoli di cui ha bisogno dedicando alla produzione di tali articoli una frazione del suo tempo di lavoro disponibile. Ciò significa che la società li compra spendendo una definita quantità di tempo di lavoro di cui essa dispone. Quella parte della società alla quale la divisione del lavoro assegna il compito di impiegare la propria attività nel produrre l'articolo richiesto, deve ricevere un equivalente della sua attività in altro lavoro sociale, incorporato negli articoli di cui essa ha bisogno. La connessione tra l'ammontare della domanda di un certo articolo da parte della società e l'ammontare rappresentato dalla produzione di tale articolo nei confronti della produzione sociale, cioè la quantità di lavoro sociale dedicato a esso, non è assolutamente necessaria, ma solo accidentale... È vero che ogni singolo articolo od ogni quantità definita di qualsiasi tipo di merci consiste forse solo nel lavoro sociale richiesto per la sua produzione, e da questo punto di vista il valore di mercato dell'insieme complessivo di merci di un certo tipo rappresenta solo il lavoro necessario [per la sua produzione]. Tuttavia, se tale merce è stata prodotta in quantità eccessiva in relazione alla temporanea richiesta sociale di essa, una certa quantità di lavoro sociale è andato sprecato, e in tal caso, l'insieme di merci rappresenta una quantità di valore sul mercato molto minore a quella che in esso è effettivamente incorporato [94].

Dal punto di vista dell'individuo, la legge del valore si manifesta solo a posteriori; lo spreco del lavoro è inevitabile. Il mercato rappresenta una correzione e una punizione della libertà individuale; ogni deviazione dal tempo di lavoro socialmente necessario comporta la sconfitta nella lotta economica della concorrenza attraverso la quale gli uomini si mantengono in vita nell'ordine sociale in parola.

[93] *Letters to Kugelmann*, 11 luglio, 1868.
[94] *Capital*, vol. III, pp. 220-21.

Il problema centrale nell'analisi di Marx era il seguente: « Come fa la società capitalista a dare ai suoi membri i valori d'uso necessari ? ». E la conclusione che ne derivava metteva in luce un processo di cieca necessità, di caso, di anarchia e di frustrazione. L'introdurre la categoria del valore d'uso comportava l'introdurre un fattore dimenticato; dimenticato, cioè, dall'economia politica classica che si occupava solo del fenomeno del valore di scambio. Nella teoria marxiana, tale valore diviene uno strumento per superare la mistificazione e la reificazione del mondo delle merci. La restaurazione della categoria del valore d'uso come categoria fondamentale dell'analisi economica comporta infatti un'acuta analisi del processo economico per mettere in luce se e come esso soddisfi le reali esigenze degli individui. Al di là dei rapporti di scambio del capitalismo, tale analisi rivela i veri rapporti umani, deformati da una « totalità negativa » e retti da leggi economiche incontrollate [95]. L'analisi di Marx gli mostrò che la legge del valore nel sistema sociale del momento rappresentava la « forma generale della ragione ». La legge del valore era la forma in cui l'interesse comune (il perpetuarsi della società) si affermava attraverso la libertà individuale. Questa legge, sebbene si manifestasse sul mercato, aveva le sue origini nel processo di produzione (il tempo di lavoro socialmente necessario che si trovava alla base di tale legge era il tempo necessario per la produzione). Per questa ragione, solo un'analisi del processo di produzione avrebbe fornito una risposta positiva o negativa alla seguente domanda: « Può la società in parola mantenere sempre la sua promessa, cioè la libertà individuale nell'ambito di un complesso razionale? ».

L'analisi marxiana della produzione capitalista suppone che la società capitalista abbia effettivamente emancipato l'individuo, che gli uomini entrino nel processo produttivo liberi ed uguali, e che il processo si svolga sulla base del suo intrinseco principio razionale. Marx riconosce che nella società civile sono presenti le condizioni più favorevoli, nonostante tutti i disordini e tutte le complicazioni. Le astrazioni che sono alla base del primo volume del *Capitale* (per esempio quella secondo cui le merci vengono scambiate secondo il loro valore, o quella secondo cui il commercio con l'estero rimane escluso, ecc.) suppongono che la realtà « si conformi al suo concetto » [96]. Tale procedura metodologica è in armonia con la concezione dialettica. La discrepanza tra esistenza ed essenza appartiene alla più intima natura della realtà. Se l'analisi dovesse limitarsi alle forme in cui la realtà si manifesta, non potrebbe comprendere l'essenziale struttura dalla quale tali forme e le loro deficienze hanno origine. Lo spiegare l'essenza del capitalismo richiede che si prescinda provvisoriamente da quei fenomeni che potrebbero essere attribuiti a una forma di capitalismo imperfetta e contingente.

Fin dall'inizio, l'analisi di Marx considera la produzione capitalista come una totalità storica. Il tipo capitalistico di produzione è una forma specificamente storica di produzione delle merci la quale ebbe origine in condizioni di « accumulazione primaria », quali l'espulsione su grande scala dei contadini dalle loro terre, la trasformazione del suolo arabile in terreno da pascolo per rifornire di lana la nascente industria tessile, l'accumulazione di grandi fondi comuni di ricchezza attraverso

[95] Quando Marx afferma che i valori d'uso rimangono al di fuori dall'ambito della teoria economica, egli si limita a descrivere la situazione concreta dell'economia politica classica. La sua vera analisi inizia accettando e spiegando il fatto che, nel capitalismo, i valori d'uso appaiono solo come i « depositari materiali del valore di scambio » (*op. cit.*, vol. I, p. 43). La sua critica, dunque, rifiuta il modo capitalistico di considerare i valori d'uso e pone la sua meta in un'economia in cui tale rapporto è totalmente abolito.

[96] Vedi per esempio *Capital*, vol. III, pp. 169, 206, 223.

lo sfruttamento di nuove colonie, il crollo del sistema delle corporazioni nell'affrontare il potere del mercante e dell'industriale. In questo processo sorse il lavoratore moderno, libero da ogni dipendenza dai signori feudali e dai padroni delle corporazioni, ma pur sempre privo dei mezzi e degli strumenti attraverso i quali avrebbe potuto servirsi della sua forza lavorativa per i suoi propri fini [97]. Egli era libero di vendere la sua forza-lavoro a coloro che possedevano tali mezzi e strumenti, ai proprietari della terra, dei materiali necessari per il lavoro e dei mezzi necessari per la produzione. La forza-lavoro e i mezzi per la sua realizzazione materiale divennero merci possedute da individui diversi. Questo processo si verificò nel quindicesimo e nel sedicesimo secolo, e condusse, con l'espansione universale della produzione delle merci, a una nuova stratificazione della società. Due classi fondamentali si trovarono l'una di fronte all'altra: i beneficiari dell'accumulazione primaria e le masse impoverite e private dei mezzi di sussistenza di cui disponevano precedentemente.

Tali classi erano tutte e due realmente emancipate. I vincoli « naturali » e personali del sistema feudale erano stati aboliti. « Lo scambio di merci non implica di per se stesso nessun'altra relazione di dipendenza al di fuori di quella che deriva dalla sua stessa natura » [98]. Ognuno era libero di scambiare le merci che possedeva. Il primo gruppo esercitava tale libertà quando si serviva della propria ricchezza per appropriarsi dei mezzi di produzione e utilizzarli, mentre le masse disponevano della libertà di vendere il solo bene che era loro rimasto, cioè la forza-lavoro.

Le condizioni fondamentali del capitalismo a questo punto erano state tutte attuate: il libero lavoro salariato e la proprietà privata come mezzi di produzione delle merci. Da questo momento in poi, la produzione capi-

[97] Vol. I, pp. 632-3.
[98] Vol. I, p. 186.

talista poteva seguire il suo corso esclusivamente sulla base della sua forza intrinseca. Le merci venivano scambiate per libera volontà dei loro possessori che partecipavano al mercato liberi da ogni costrizione esteriore e con piena consapevolezza che le loro merci sarebbero state scambiate con beni equivalenti e che avrebbe prevalso la perfetta giustizia. Inoltre, il valore di scambio di ogni merce è determinato dal tempo di lavoro necessariamente richiesto per la sua produzione; e il metro per misurare tale tempo di lavoro è chiaramente costituito dal più imparziale principio sociale. E ancora, ciò che conta anche di più, la produzione ha inizio attraverso un libero contratto. Una parte vende la sua forza-lavoro all'altra. Il tempo di lavoro necessario per la produzione di tale forza-lavoro è il tempo di lavoro che ci vuole per produrre merci sufficienti per la sussistenza del lavoratore. Chi compra paga il prezzo di tale merce. Nulla limita la perfetta giustizia del contratto di lavoro; entrambe le parti sono considerate sullo stesso piano come liberi proprietari di merci. Esse « trattano l'una con l'altra avendo diritti uguali, con la sola differenza che una compra e l'altra vende: entrambe, pertanto, sono uguali dinnanzi alla legge ». Il contratto di lavoro, la base della produzione capitalista, comporta l'evidente realizzazione della libertà, dell'uguaglianza e della giustizia.

La forza-lavoro, tuttavia, è un tipo di merce particolare: essa è infatti la sola merce il cui valore d'uso costituisce « *una fonte non solo di valore, ma di più valore di quanto abbia esso stesso* » [99]. Questo « plusvalore » creato dal lavoro astratto e universale nascosto al di là della sua forma concreta va al compratore della forza-lavoro senza che egli dia per esso alcun corrispettivo, poiché non appare come una merce indipendente. Il valore della forza-lavoro venduta al capitalista viene in *parte* ricompensato, solo parte del tempo che il lavo-

[99] *Ibid.*, p. 216.

ratore dedica al lavoro, infatti, viene pagato, mentre il resto rimane impagato. La teoria di Marx a proposito di come sorge il plus-valore può essere riassunta nella seguente proposizione; la produzione della merce, la forza-lavoro, richiede parte della giornata lavorativa, mentre in realtà il lavoratore lavora tutta la giornata. Il valore pagato dal capitalista è parte dell'effettivo valore della forza-lavoro in opera, mentre l'altra parte diviene proprietà del capitalista senza alcuna remunerazione da parte sua. Tale argomentazione, tuttavia, se isolata dalla concezione marxiana del lavoro considerata nel suo insieme, rimane un elemento accidentale. In realtà, la presentazione della produzione del plus-valore da parte di Marx è intrinsecamente connessa alla sua analisi del carattere duplice del lavoro e deve essere interpretata alla luce di questo fenomeno.

Il capitalista paga il valore di scambio della merce, la forza-lavoro, e compra il suo valore d'uso, cioè il lavoro. «Il valore della forza-lavoro, e il valore che tale forza-lavoro crea nel processo del lavoro, sono due dimensioni totalmente diverse » [100].

Il capitalista mette la forza-lavoro che ha comprato a lavorare alla macchina della produzione. Il processo del lavoro ha in sé sia un fattore oggettivo sia un fattore soggettivo: i mezzi di produzione da un lato e la forza-lavoro dall'altro. L'analisi del carattere duplice del lavoro ha mostrato che il fattore oggettivo non crea alcun nuovo valore: il valore dei mezzi di produzione si limita a ricomparire nel prodotto. « Nei riguardi del fattore soggettivo, del processo del lavoro, della forza-lavoro in azione, le cose stanno diversamente. Mentre il lavoratore, poiché il suo lavoro è di un genere specializzato e ha un oggetto specifico (*durch die zweckmässige Form der Arbeit*), mantiene nel prodotto i valori dei mezzi di produzione, e a esso li trasferisce allo stesso tempo, in seguito al semplice fatto di lavorare, crea

[100] *Ibid.*, pp. 215-16.

ogni istante un valore in più, un valore nuovo » [101]. La capacità di mantenere il valore aggiungendo valore nuovo, è, per così dire, un « dono naturale » della forza-lavoro, « che non costa nulla al lavoratore, ma è di grande vantaggio per il capitalista » [102]. Tale caratteristica del lavoro astratto e universale, nascosta al di là delle sue forme concrete, sebbene sia la sola fonte di nuovo valore, non ha essa stessa un valore propriamente detto. Il contratto di lavoro comporta dunque necessariamente lo sfruttamento.

Il carattere duplice del lavoro è pertanto la condizione che rende possibile il plus-valore. Sulla base del fatto che il lavoro ha tale carattere duplice, l'appropriazione privata della forza-lavoro conduce inevitabilmente allo sfruttamento. Questo risultato deriva dalla stessa natura del lavoro ogni volta che la forza-lavoro diviene una merce.

Perché la forza-lavoro divenga una merce, bisogna tuttavia che vi sia lavoro « libero »: l'individuo deve essere libero di vendere la sua forza-lavoro a colui che è libero di comprarla e ne ha la possibilità. Il contratto di lavoro riassume tale libertà, tale uguaglianza e tale giustizia nella società civile. Questa forma storica della libertà, dell'uguaglianza e della giustizia costituisce dunque proprio la condizione dello sfruttamento. Marx riassume tutto ciò in un passo molto incisivo:

> [L'area] entro i cui confini si attua la vendita e la compera della forza-lavoro, è in realtà un vero paradiso dei diritti innati dell'uomo. Là solo dominano la libertà, l'eguaglianza, la proprietà, e Bentham. La libertà in quanto sia chi compra che chi vende una merce, diciamo la forza-lavoro, è limitato solo dalla sua propria volontà. Essi agiscono come soggetti liberi e l'accordo a cui giungono non è che la forma in cui essi danno espressione giuridica alla loro comune volontà. L'uguaglianza in quanto ognuno entra in rapporto con l'altro come semplice proprietario di merce, e nello scambio riceve l'equivalente di ciò che dà. La proprietà

[101] *Ibid.*, p. 231.
[102] *Ibid.*, p. 230.

in quanto ognuno dispone unicamente di ciò che è suo. Infine Bentham in quanto ognuno pensa solo ai suoi interessi. L'unica forza che unisce e mette in rapporto gli individui l'uno con l'altro è l'egoismo, il guadagno e gli interessi privati. Ognuno pensa solo a sé, e nessuno si preoccupa del resto, e proprio in quanto agiscono in questo modo, essi tutti, in accordo con l'armonia prestabilita delle cose, o sotto gli auspici di una provvidenza universale, operano insieme per il loro reciproco vantaggio, per il benessere comune e l'interesse di tutti [103].

Il contratto di lavoro, dal quale Marx deduce l'essenziale rapporto tra libertà e sfruttamento, rappresenta il modello fondamentale di tutti i rapporti nella società civile. Il lavoro è il modo in cui gli uomini sviluppano le loro capacità e le loro esigenze nella lotta con la natura e con la storia, e la forma sociale data al lavoro è la forma storica della vita che l'umanità ha dato a se stessa. Le conseguenze del libero contratto di lavoro conducono Marx a osservare che il lavoro produce e perpetua lo sfruttamento del lavoro. In altri termini, nell'ininterrotto processo della società capitalista, la libertà produce e perpetua il suo opposto. Tale analisi è dunque un'intrinseca critica alla libertà individuale così come essa ha origine nella società capitalista e si sviluppa di pari passo con lo sviluppo del capitalismo. Le forze economiche del capitalismo lasciate in balìa delle loro tendenze intrinseche, creano la schiavitù e la povertà e intensificano i conflitti tra classi. La verità di tale forma di libertà è quindi la sua negazione.

Il lavoro « vivente », la forza-lavoro, è l'unico fattore che rende il valore del prodotto del lavoro superiore a quello dei mezzi di produzione. Tale aumento di valore trasforma i prodotti del lavoro in fattori che costituiscono il capitale. Il lavoro, pertanto, produce non solo il suo sfruttamento, ma anche i mezzi di questo sfruttamento, cioè il capitale [104].

[103] *Ibid.*, p. 195.
[104] *Ibid.*, p. 633.

Il capitale, d'altra parte, richiede che il plus-valore venga di nuovo trasformato in capitale. Se il capitalista consumasse il suo plus-valore anzi che reinvestirlo nel processo di produzione, quest'ultimo non gli darebbe più alcuno profitto, e scomparirebbe il movente della produzione della merce. « L'accumulazione si risolve nella riproduzione di capitale in scala sempre crescente » [105], e ciò a sua volta è reso possibile da un sempre crescente uso della forza-lavoro per la produzione delle merci. La produzione capitalista, in scala sempre crescente, si identifica con lo sfruttamento, che si sviluppa con lo stesso ritmo. Accumulazione di capitale significa impoverimento delle masse ed « espansione del proletariato » [106].

Il capitalismo, con tutti questi caratteri negativi, sviluppa le forze produttive molto rapidamente. Le intrinseche esigenze del capitale fanno sì che il plus-valore aumenti attraverso l'aumento della produttività del lavoro (razionalizzazione e intensificazione). I progressi della tecnica, tuttavia, fanno diminuire la quantità di lavoro vivente (il fattore soggettivo) usato nel processo produttivo in proporzione alla quantità dei mezzi di produzione (il fattore oggettivo). Il fattore oggettivo aumenta mentre il fattore soggettivo diminuisce. Tale mutamento nella formazione tecnica del capitale comporta il mutamento della formazione del suo valore: il valore della forza-lavoro diminuisce mentre il valore dei mezzi di produzione aumenta. Il risultato consiste esattamente in un aumento della « formazione strumentale del capitale ». Insieme con il progresso della produzione si ha un aumento della massa del capitale in mano ai singoli capitalisti. Il più debole viene espropriato dal più forte nella lotta della concorrenza, e il capitale si accentra su un gruppo sempre più ristretto di capitalisti. La concorrenza di tipo liberale tra liberi

[105] *Ibid.*, p. 636.
[106] *Ibid.*, p. 673.

individui si trasforma in concorrenza monopolistica tra imprese gigantesche. D'altra parte, la crescente formazione strumentale del capitale tende a far diminuire la *quota* del profitto capitalista, poiché l'uso della forza-lavoro, l'unica fonte del plus-valore, diminuisce con l'aumentare dei mezzi di produzione impiegati.

Il pericolo della diminuzione della quota del profitto aggrava la lotta della concorrenza così come la lotta di classe: i sistemi politici di sfruttamento integrano quelli economici, che raggiungono lentamente i loro limiti. L'esigenza che il capitale venga utilizzato, che si produca tanto per produrre, conduce, anche in condizioni ideali, a inevitabili sproporzioni tra le due sfere della produzione, quella della produzione di beni e quella del consumo di beni: il risultato consiste in una costante sovraproduzione [107]. Gli investimenti di capitale che diano profitto divengono sempre più difficili. La lotta per creare nuovi mercati suscita costantemente guerre internazionali.

Abbiamo ora riassunto alcune tra le fondamentali conclusioni dell'analisi marxiana delle leggi del capitalismo. Il quadro generale è quello di un ordine sociale che progredisce attraverso lo sviluppo delle contraddizioni a esso inerenti. Tuttavia, esso progredisce e tali contraddizioni costituiscono proprio i mezzi attraverso i quali si verifica un enorme aumento della produttività del lavoro, l'uso e il dominio di tutte le risorse naturali, e il manifestarsi tra gli uomini di capacità e di esigenze precedentemente sconosciute. La società capitalista costituisce un insieme di contraddizioni: essa raggiunge la libertà attraverso lo sfruttamento, e il progresso nella produzione attraverso la limitazione del consumo. La struttura essenziale del capitalismo è dialettica: ogni forma e istituzione del processo economico genera la sua particolare negazione, e la crisi è la forma estrema in cui le contraddizioni si esprimono.

[107] Cfr. Henryk Grossmann, *op. cit.*, pp. 179 e segg.

La legge del valore, che determina le contraddizioni sociali, ha la forza di una necessità naturale. « La legge del valore esercita la sua influenza e mantiene l'equilibrio sociale della produzione nello scompiglio delle sue fluttuazioni accidentali solo come legge interna e, dal punto di vista degli individui che agiscono, come legge inevitabile » [108]. I risultati sono altrettanto inevitabili. Il diminuire della quota del profitto nel sistema capitalistico mina le stesse fondamenta di tale sistema e costruisce il muro al di là del quale la produzione capitalistica non può andare. Il contrasto tra la grande ricchezza e potenza di alcuni pochi e la perpetua povertà della massa diviene sempre più forte. Il maggiore sviluppo delle forze produttive coincide con la più totale oppressione e la più totale miseria. L'effettiva possibilità della felicità è negata dai rapporti sociali creati dallo stesso uomo. La negazione di tale società e la sua trasformazione divengono l'unica prospettiva di liberazione.

7. La dialettica di Marx

Cercheremo, ora di riassumere le caratteristiche che distinguono la dialettica di Marx da quella di Hegel. Abbiamo messo in evidenza che la concezione dialettica della realtà è sorta sia in Marx che in Hegel dalla medesima osservazione, cioè dal carattere negativo della realtà. Nel mondo sociale tale negatività produceva le contraddizioni della società suddivisa in classi e rimaneva così il principio del processo sociale. Ogni singolo fatto e ogni singola condizione erano trascinati dentro questo processo così che il loro significato poteva essere compreso solo se considerato nell'ambito della totalità a cui apparteneva. Per Marx, come per Hegel, « la verità » sta nell'insieme, nella « totalità negativa ».

Il mondo sociale, tuttavia, diviene una totalità nega-

[108] *Capital*, vol. III, p. 1026.

tiva solo nel corso di un'*astrazione* che è imposta al metodo dialettico dalla struttura della sua realtà, cioè della società capitalistica. Possiamo persino dire che l'astrazione è opera dello stesso capitalismo, e che il metodo di Marx si limita a seguire il suo processo. L'analisi marxiana ha mostrato che l'economia capitalista è fondata sulla costante riduzione del lavoro da concreto ad astratto, e si perpetua attraverso tale riduzione. Il sistema economico in parola si allontana sempre più dalle attività e dalle esigenze concrete e umane, e raggiunge l'integrazione delle attività e delle esigenze individuali solo attraverso un insieme di rapporti astratti in cui il lavoro individuale conta qualcosa solo se rappresenta un certo ammontare di tempo di lavoro socialmente necessario, e in cui i rapporti tra uomini appaiono come rapporti tra cose (merci.) Il mondo delle merci è un mondo « falso » e « mistificato », e l'analisi critica di esso deve dapprima seguire le astrazioni di cui questo mondo è costituito, e in seguito deve partire da questi rapporti astratti per giungere al loro contenuto reale. Il secondo passo consiste dunque nell'allontanarsi dell'astrazione, nell'abbandono di una falsa concretezza, così che possa essere ricostituita la vera concretezza. La teoria di Marx, dunque, studia dapprima i rapporti astratti che determinano il mondo delle merci (quali la merce, il valore di scambio, il denaro, i salari) e da esso ritorna poi ai caratteri totalmente sviluppati del capitalismo (alle tendenze fondamentali del capitalismo che conducono alla sua distruzione).

Abbiamo detto che per Marx, così come per Hegel, la verità sta nella totalità negativa. La realtà in cui si muove la teoria di Marx è tuttavia diversa da quella della filosofia di Hegel, e tale diversità indica la fondamentale differenza tra la dialettica di Hegel e quella di Marx. Per Hegel la totalità era la totalità della ragione; il suo era un sistema strettamente ontologico, fondamentalmente identico al sistema razionale della storia. Il processo dialettico di Hegel era dunque universale e

ontologico; in esso la storia si sviluppava seguendo il processo metafisico dell'essere. Marx, invece, separò la dialettica da questa base ontologica. Nella sua opera la negatività della realtà diviene una condizione *storica* che non può essere considerata come qualcosa di metafisico. In altri termini, la negatività della realtà diviene una condizione sociale legata a una particolare forma storica di società. La totalità a cui giunge la dialettica marxiana è la totalità della società suddivisa in classi, e la negatività che sta alla base delle sue contraddizioni e condiziona ogni suo contenuto è la negatività dei rapporti di classe. La totalità dialettica comprende ancora la natura, ma solo in quanto essa entra nel processo storico della produzione sociale. Nel progresso della società suddivisa in classi tale produzione assume varie forme a seconda dei vari livelli del suo sviluppo, e tali forme costituiscono la struttura di tutti i concetti dialettici.

Il metodo dialettico è dunque divenuto nella sua stessa natura un metodo storico. Il principio dialettico non è un principio generale applicabile a ogni realtà allo stesso modo. Certamente qualsiasi fatto può essere sottomesso a un'analisi dialettica; per esempio un bicchier d'acqua, come nella famosa esemplificazione di Lenin [109]. Tutte queste analisi, tuttavia, condurrebbero alla struttura del processo storico sociale e mostrerebbero che è essa a costituire i fatti analizzati. La dialettica considera i fatti come elementi di una totalità storica definita dalla quale essi non possono essere isolati. In riferimento all'esempio del bicchier d'acqua, Lenin afferma che « deve entrare nella " definizione " dell'oggetto tutta l'attività umana nel suo insieme »; l'oggettività indipendente del bicchier d'acqua viene così a dissolversi. Ogni fatto può essere sottomesso a un'analisi dialettica solo in quanto ogni fatto è influenzato dagli antagonismi del processo sociale.

[109] *Selected Works*, New York, 1934, International Publishers, vol. IX, pp. 62 e segg.

Il carattere storico della dialettica marxiana riguarda sia la negatività prevalente al momento, sia la sua negazione. Lo stato di cose del momento è negativo e può essere reso positivo solo liberando le possibilità in esso immanenti. Tale negazione della negatività viene attuata costituendo un nuovo ordine di cose. La negatività e la sua negazione sono due diverse fasi dello stesso processo storico costituito dall'azione storica dell'uomo. La « nuova » condizione è la *verità* della vecchia, ma tale verità non sorge meccanicamente e automaticamente dalla condizione precedente; essa può liberarsi solo attraverso un atto autonomo da parte degli uomini il quale elimini la condizione negativa del momento in tutto il suo complesso. La verità, in breve, non è un'entità scissa dalla realtà storica, né un regno di idee eternamente valide. Certamente essa trascende la realtà storica del momento, ma solo in quanto passa da uno stadio storico a un altro. Lo stadio negativo così come la sua negazione è un avvenimento concreto nell'ambito della stessa totalità.

La dialettica di Marx è un metodo storico anche in un altro senso: essa tratta di un particolare stadio del processo storico. Marx critica la dialettica di Hegel poiché generalizza il processo dialettico e lo considera un processo intrinseco a ogni essere, all'essere in quanto tale, mettendo in luce così solo « l'espressione astratta, logica e speculativa del processo della storia »[110]. Inoltre, il movimento che Hegel espresse in termini astratti e che egli pensava fosse universale, in realtà è tipico solo di una particolare fase della storia dell'uomo, cioè della « storia della sua maturazione » (*Entstehungsgeschichte*)[111]. La distinzione di Marx tra la storia di questa maturazione e la « vera storia » dell'umanità segna un limite alla dialettica. L'*Entstehungsgeschichte* dell'umanità, che Marx chiama la preistoria

[110] *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, cit., pp. 152-3.
[111] *Ibid.*, p. 153.

dell'umanità, è la storia della società suddivisa in classi. La *vera* storia dell'uomo avrà inizio quando tale società sarà stata abolita. La dialettica hegeliana espone l'*astratta* forma *logica* dello sviluppo preistorico, la dialettica marxiana il suo movimento *reale* e *concreto*. La dialettica di Marx è pertanto ancora collegata alla fase preistorica.

La negatività da cui la dialettica marxiana prende le mosse caratterizza l'esistenza umana nella società suddivisa in classi; gli antagonismi che intensificano tale negatività e infine la aboliscono sono gli antagonismi tipici di tale società. L'asserzione secondo cui il passaggio dalla preistoria, rappresentata dalla società suddivisa in classi, alla storia della società senza classi cambierà l'intera struttura del movimento storico, costituisce la vera essenza della dialettica marxiana. Una volta che gli uomini siano divenuti soggetti coscienti dello sviluppo della loro storia, questa non può più essere descritta nelle forme che si adattano alla fase preistorica.

Il metodo dialettico di Marx riflette ancora il dominio delle cieche forze economiche sul corso della storia. L'analisi dialettica della realtà sociale sulla base delle sue intrinseche contraddizioni e della loro soluzione mostra che tale realtà è dominata da meccanismi oggettivi che operano con la necessità propria delle leggi « naturali » (fisiche): solo così la contraddizione può costituire la forza di base che mantiene la società in movimento. Tale movimento è di per sé dialettico fintanto che non è guidato dall'attività autocosciente di individui liberamente associati. Le leggi dialettiche rappresentano la piena consapevolezza circa le leggi « naturali » della società, e pertanto un passo verso il loro annullamento; ma si tratta ancora di una consapevolezza concernente leggi « naturali ». Certamente la lotta contro « il regno della necessità » continuerà anche dopo il passaggio dell'uomo allo stadio della sua « vera storia », e la negatività e la contraddizione non scompariranno. Ciò nonostante,

quando la società diviene il libero soggetto di tale lotta, quest'ultima assume forme completamente diverse. Per tale ragione non si può imporre la struttura dialettica della preistoria alla futura storia dell'umanità.

Il concetto che lega in modo decisivo la dialettica di Marx alla storia della società suddivisa in classi è quello di *necessità*. Le leggi dialettiche sono leggi *necessarie*; le varie forme della società suddivisa in classi vengono *necessariamente* distrutte dalle loro contraddizioni interne. Le leggi del capitalismo portano con «ferrea necessità a risultati inevitabili», dice Marx. Tale necessità non si applica tuttavia alla trasformazione positiva della società capitalista. È certo vero che Marx sostenne che gli stessi processi i quali portano alla concentrazione e all'accentramento del capitale producono anche «la socializzazione del lavoro». «La produzione capitalista conduce, con l'inesorabilità di una legge di natura, alla sua negazione», cioè alla proprietà basata «sulla cooperazione e sul comune possesso della terra e dei mezzi di produzione»[112]. Tuttavia, il dedurre dall'inesorabile necessità che regge lo sviluppo del capitalismo una necessità altrettanto inesorabile circa il passaggio al socialismo comporterebbe una distorsione di tutto il significato della teoria di Marx. Una volta superato il capitalismo, i processi sociali non sono più dominati da cieche leggi naturali. Proprio ciò distingue la natura della nuova forma sociale dalla precedente. La transizione dall'inevitabile crollo del capitalismo al socialismo è necessaria, ma solo nel senso in cui è necessario il completo sviluppo dell'individuo. Anche la nuova unione sociale degli individui è necessaria, ma solo nel senso in cui è necessario servirsi delle forze di produzione disponibili per la generale soddisfazione di tutti gli individui. Infatti la realizzazione della libertà e della felicità rende necessario che si stabilisca un ordine in cui gli individui associati determinino l'organizzazione della

[112] *Capital*, cit., vol. I, p. 837.

loro vita. Abbiamo già messo in luce che le caratteristiche della società futura sono presenti nelle forze che conducono verso la sua realizzazione. Non vi può essere cieca necessità nelle tendenze che hanno per meta finale una società libera e autocosciente. La negazione del capitalismo ha inizio con lo stesso capitalismo, ma anche nelle fasi che precedono la rivoluzione vi è una spontaneità attiva e razionale che animerà le fasi post-rivoluzionarie. La rivoluzione, in realtà, dipende da un insieme di condizioni oggettive: essa richiede il raggiungimento di un certo livello di cultura tecnica e intellettuale, una classe lavoratrice autocosciente e organizzata su scala internazionale, e una violenta lotta di classe. Tali fattori, tuttavia, divengono condizioni della rivoluzione solo se comprese e dirette da un'attività cosciente che mira alla meta del socialismo. Neppure la minima necessità naturale, né la minima inevitabilità automatica garantisce il passaggio dal capitalismo al socialismo.

Il capitalismo ha esso stesso esteso in modo notevole l'ambito e il potere dell'attività razionale. Le «leggi naturali» che reggono il capitalismo hanno trovato un'opposizione in tendenze di un altro genere che hanno ritardato l'effetto dei processi necessari del capitalismo, e pertanto prolungato la vita del sistema capitalista[113]. Il capitalismo è stato sottomesso in certe zone a regole politiche e amministrative su ampia scala. La «pianificazione», per esempio, non è una caratteristica propria esclusivamente della società socialista[114]. La necessità naturale delle leggi sociali esposte da Marx, nel prendere in considerazione la presenza di ordine e di casualità, di attività cosciente e di meccanismi ciechi allo stesso tempo, implicava la possibilità di una tale pianificazione in regime capitalista. Una possibilità del genere, naturamente non menoma la validità delle leggi fondamentali che Marx individuò in questo regime:

[113] *Ibid.*, vol. III, pp. 272-81.
[114] *Critique of the Gotha Program*, 1891, New York, 1938.

il sistema è destinato a essere demolito da tali leggi. Il processo per giungere a ciò può tuttavia comportare un lungo periodo di barbarie, che può essere prevenuto solo dall'attività libera. La rivoluzione richiede la maturità di molte forze, ma la maggiore tra queste è la forza soggettiva, cioè la stessa classe rivoluzionaria [115]. La realizzazione della libertà e della ragione richiede la libera razionalità di coloro che la raggiungono.

La teoria di Marx è dunque incompatibile con il determinismo fatalistico. Certo il materialismo storico comporta il principio deterministico secondo cui la coscienza è condizionata dall'esistenza sociale. Abbiamo tuttavia cercato di dimostrare che la necessità della dipendenza affermata da tale principio si applica alla vita « preistorica », cioè alla vita della società suddivisa in classi. I rapporti di produzione che limitano e sviano le potenzialità dell'uomo determinano inevitabilmente la sua coscienza proprio in quanto la società non è un soggetto libero e cosciente. Fintanto che l'uomo rimane incapace di dominare questi rapporti e di servirsene per soddisfare le esigenze e i desideri della totalità, essi assumono la forma di un'entità oggettiva e indipendente. La coscienza, vincolata e sopraffatta da tali rapporti, diviene necessariamente *ideologica*.

Naturalmente la coscienza degli uomini continuerà a essere determinata dai processi materiali su cui è basata la loro società anche quando essi giungono a regolare i loro rapporti sociali in modo che contribuiscano nel modo migliore al libero sviluppo della totalità. Ma quando tali processi materiali si fanno razionali e divengono opera cosciente degli uomini, la cieca dipendenza della coscienza dalle condizioni sociali cessa di esistere. La ragione, quando è determinata da condizioni sociali razionali, è determinata da se stessa. La libertà socialista comprende entrambi gli aspetti del

[115] *The Poverty of Philosophy*, trad. inglese di H. Quelch, Chicago, 1910, p. 190.

rapporto tra coscienza ed esistenza sociale. Il principio del materialismo storico conduce alla sua negazione.

Il processo del lavoro, che si dimostra fondamentale nell'analisi marxiana del capitalismo e della sua genesi, è la base sulla quale i vari rami della teoria e della prassi operano nella società capitalista. Comprendere il processo del lavoro, pertanto, significa anche comprendere l'origine della scissione tra teoria e prassi e l'elemento che ristabilisce la loro interconnessione. La teoria di Marx è per sua stessa natura una teoria integrale e integratrice della società. Il processo economico del capitalismo esercita un'influenza totale su tutta la teoria e tutta la prassi, e un'analisi economica che infranga la maschera capitalista e sveli la sua « reificazione » raggiunge il substrato comune a ogni teoria e a ogni prassi in tale società.

L'economia di Marx non lascia posto a una filosofia, a una psicologia, a una sociologia indipendenti. « La morale, la religione, la metafisica, ogni altro aspetto dell'ideologia e le loro corrispondenti forme di coscienza, non mantengono dunque più la loro apparente indipendenza... Quando viene svelata la realtà, la filosofia come campo di attività indipendente perde il fondamento della sua esistenza. Al massimo essa può essere sostituita da una ricapitolazione dei risultati più generali, delle astrazioni dedotte dall'osservazione dello sviluppo storico dell'uomo » [116].

Con la scissione tra teoria e prassi, la filosofia divenne il santuario della vera teoria. La scienza era o « messa al servizio del capitale » [117], o degradata alla posizione di ozioso passatempo remoto da ogni interesse per le effettive lotte dell'umanità, mentre la filosofia, attraverso il pensiero astratto, si impegnava a tenere nascoste le soluzioni del problema umano delle esigenze, dei timori e dei desideri quotidiani. « La Ragione Pura »,

[116] *The German Ideology*, pp. 14-15.
[117] *Capital*, vol. I, p. 397.

la ragione purificata da ogni contingenza empirica, divenne il vero regno della verità.

Verso la conclusione della sua *Critica della Ragione Pura*, Kant pose i tre problemi innanzi ai quali la ragione umana è più vitalmente impegnata: Come posso conoscere? Che cosa devo fare? Che cosa posso sperare? Questi tre problemi e i tentativi di dare a essi una soluzione costituiscono in realtà la vera essenza della filosofia, il suo interesse per le essenziali potenzialità dell'uomo tra le limitazioni imposte dalla realtà. Hegel inquadrò poi questi problemi filosofici nel contesto storico del suo tempo, così che divenne chiaro che i problemi di Kant conducevano al concreto processo della storia. La conoscenza, l'attività e la speranza dell'uomo furono dirette verso la creazione di una società razionale. Marx volle mostrare le forze e le tendenze concrete che ostacolavano o favorivano il raggiungimento di questa meta. Il concreto rapporto della sua teoria con una particolare forma storica di azione negava non solo la filosofia, ma anche la sociologia. I fatti sociali analizzati da Marx (per esempio l'alienazione del lavoro, il feticismo del mondo delle merci, il plus-valore, lo sfruttamento) non assomigliano a fatti sociologici, quali i divorzi, i delitti, i mutamenti di popolazione e i cicli di affari. I rapporti fondamentali delle categorie marxiane non appartengono all'ambito della sociologia, né di alcuna scienza che si preoccupi di descrivere e mettere in organico rapporto i *fenomeni* oggettivi della società. Tali rapporti appariranno come fatti solo a una teoria che li consideri in vista della loro negazione. Secondo Marx, la teoria esatta consiste nella coscienza di una prassi che voglia mutare il mondo.

Il concetto marxiano di verità, tuttavia, è tutt'altro che relativistico. Vi sono una sola verità e una sola prassi capaci di mutare il mondo. La teoria ha mostrato quali sono le tendenze che favoriscono il raggiungimento di un ordine di vita razionale, le condizioni necessarie per crearlo e i primi passi da fare. La meta finale della nuova

prassi sociale è stata definita: l'abolizione del lavoro e l'impiego dei mezzi di produzione socializzati per il libero sviluppo di tutti gli individui. Il resto è compito dell'attività dell'uomo che è stato liberato. La teoria accompagna la prassi ogni istante, analizzando la situazione che muta e formulando i suoi concetti in accordo con i mutamenti che si verificano. Le condizioni concrete per realizzare la verità possono mutare, ma la verità rimane la stessa e la teoria rimane il suo vero custode. La teoria conserverà la verità anche se la prassi rivoluzionaria devierà dalla sua giusta via. La prassi segue la verità, e non vice versa.

Tale assolutezza della verità rende completa l'eredità filosofica della teoria di Marx e separa una volta per tutte la teoria dialettica dalle successive forme di positivismo e di relativismo.

CAPITOLO SECONDO

I FONDAMENTI DEL POSITIVISMO E IL SORGERE DELLA SOCIOLOGIA

1. Filosofia positiva e filosofia negativa

Nel decennio che seguì la morte di Hegel il pensiero europeo entrò in un'era di «positivismo». Questo positivismo si presentò come il sistema della *filosofia positiva* e assunse una forma molto diversa da quella del positivismo più recente. Il *Cours de philosophie positive* di Comte fu pubblicato tra il 1830 e il 1842, e Schelling cominciò le sue conferenze di Berlino sulla *Filosofia positiva*, attorno alle quali stava lavorando dal 1827, nel 1841.

Non vi può essere alcun dubbio circa il contributo di Comte al positivismo (Comte stesso dedusse il metodo positivistico dai fondamenti della filosofia positiva), ma sembrerà forse assurdo inquadrare in questo movimento la filosofia positiva di Schelling e di Stahl. Non fu Schelling un assertore della metafisica nella sua forma più trascendente? E Stahl non sostenne una teoria religiosa dello stato? Certamente Stahl è riconosciuto come un esponente del positivismo nella filosofia giuridica, ma la filosofia della mitologia e della rivelazione di Schelling —che fornì alcuni concetti fondamentali alla dottrina di Stahl— cosa ha che fare con il positivismo?

Nella *Philosophie der Offenbarung* di Schelling troviamo tuttavia l'opinione secondo cui la metafisica tradizionale, in quanto si occupava solo della nozione delle cose e della loro essenza pura, non poteva comprendere l'esistenza effettiva e conseguentemente giungere alla conoscenza reale. In opposizione a un tale orientamento, la filosofia di Schelling considera ciò che è realmente ed effettivamente esistente, e su questa base af-

ferma di essere « positiva ». Egli si chiede se la metafisica razionalistica non costituisca una filosofia puramente « negativa » e se, seguendo la demolizione di tale metafisica da parte di Kant, « il positivo non debba organizzarsi, liberamente e indipendentemente dalla metafisica razionalistica, in una scienza di se stesso »[1]. Inoltre, nel 1827, concludendo le sue conferenze sulla storia della filosofia moderna, Schelling volle giustificare l'importanza attribuita all'esperienza dai filosofi britannici e francesi, e difese il loro empirismo nei confronti dei pensatori tedeschi che si scagliavano contro di esso. Egli giunse al punto di affermare che « se avessimo solo una scelta tra l'empirismo e il tirannico apriorismo [*Denknotwendigkeiten*] di un estremo razionalismo, nessuna mente libera esiterebbe a decidere in favore dell'empirismo »[2], e terminò asserendo che il grande compito della filosofia tedesca doveva essere quello di superare la metafisica aprioristica attraverso un « sistema positivo » che trasformasse finalmente la filosofia in una vera « scienza dell'esperienza ».

Nei suoi aspetti fondamentali, la filosofia positiva di Schelling è certamente molto diversa da quella di Comte. Gli elementi « positivi » per Comte sono i dati di fatto osservabili, mentre Schelling insiste nell'affermare che l'« esperienza » non si limita ai fatti percepibili con i sensi esterni o interni. Comte guarda alla scienza fisica e alle leggi necessarie che governano la realtà, mentre Schelling cerca di fondare una « filosofia della libertà », e sostiene che l'attività libera e creativa costituisce il dato fondamentale dell'esperienza. Nonostante queste essenziali diversità, vi è comunque una comune tendenza in entrambe le filosofie in parola nel l'opposizione al dominio dell'apriorismo e nel tentativo

[1] Schelling, *Sämmtliche Werke*, sect. 2, vol. III, Stuttgart, 1858, p. 83.

[2] *Ibid.*, sect. 1, vol. X, Stuttgart, 1861, p. 198.

di ristabilire l'autorità dell'esperienza [3].

Questa comune tendenza può essere compresa nel modo migliore considerando ciò contro cui la nuova filosofia positiva era diretta. La filosofia positiva era una reazione cosciente alle tendenze critiche e distruttive del razionalismo francese e tedesco, una reazione che in Germania fu particolarmente acre. A causa delle sue tendenze critiche, il sistema di Hegel fu definito una « *filosofia negativa* ». I suoi contemporanei riconobbero che i princìpi esposti da Hegel nella sua filosofia lo condussero « a una critica di tutto ciò che fino allora era considerato come verità oggettiva » [4]. La filosofia di Hegel « negava », cioè ripudiava, ogni realtà irrazionale e assurda. Chi reagiva a tale concezione vedeva nel tentativo di Hegel di valutare la realtà sulla base dei princìpi della ragione autonoma una sfida all'ordine esistente. La filosofia negativa, veniva asserito, cerca di individuare le potenzialità delle cose, ma è incapace di conoscere la loro realtà di fatto. Essa si ferma alle «forme logiche» delle cose, e non raggiunge mai il loro effettivo contenuto, che non può essere dedotto da tali forme. Ne risulta —affermavano gli avversari di Hegel— che la filosofia negativa non può né spiegare, né giustificare le cose come sono. Ciò comporta l'obiezione più grave: la filosofia negativa, in seguito alla sua struttura concettuale, « nega » le cose come esse sono di fatto. I dati di fatto che formano lo stato di cose esistente, se considerati alla luce della ragione, divengono negativi, limitati, transitori; divengono forme periture nell'ambito di un processo globale che porta al di là di esse. La dialettica hegeliana fu considerata il prototipo di ogni

[3] Constantin Frantz, uno tra i principali filosofi politici conservatori tedeschi, riconobbe già nel 1880 che « la scuola positivista in Francia » e la filosofia positiva di Schelling « sono, in un certo senso, dirette verso lo stesso fine ». (*Schelling's positive Philosophie*, Cöthen, 1880, Parte III, p. 277).

[4] Moses Hess, *Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie*, 1841, in *Sozialistiche Aufsätze*, Berlin, 1921, pp. 9, 11.

negazione tendente a demolire la realtà data, poiché in essa ogni forma, appena esistente, si trasforma nel suo opposto e raggiunge il suo vero contenuto solo attraverso tale processo. Questo tipo di filosofia, dicevano i suoi critici, nega al dato la dignità del reale; esso ha in sé « il principio della rivoluzione » (sono parole di Stahl). L'affermazione di Hegel secondo cui il reale è razionale venne intesa nel senso che solo il razionale è reale.

La filosofia positiva attaccò il razionalismo critico su due fronti: Comte lottò contro l'eredità di Descartes e dell'Illuminismo, mentre in Germania la lotta fu diretta contro il sistema di Hegel. Schelling ricevette un esplicito mandato da parte di Federico Guglielmo IV di « uccidere il drago » dell'hegelismo, mentre Stahl, un un altro anti-hegeliano, divenne il portavoce filosofico della monarchia prussiana nel 1840. I capi politici tedeschi videro chiaramente che la filosofia di Hegel era ben lontana dal giustificare lo stato nella forma concreta che esso aveva assunto; anzi, aveva in sé uno strumento per la distruzione di tale stato. Nella situazione esistente, la filosofia positiva si presentava come la vera fonte di salvezza ideologica.

La storia del pensiero post-hegeliano è caratterizzata dall'insorgere della filosofia positiva nei due sensi di cui abbiamo appena detto [5]. La filosofia positiva doveva superare la filosofia negativa nel suo complesso; doveva cioè abolire ogni subordinazione della realtà alla ragione trascendentale. Inoltre essa doveva insegnare agli uomini a considerare e a studiare i fenomeni del loro mondo come oggetti neutrali retti da leggi valide universalmente. Tale tendenza divenne particolarmente importante nella filosofia politica e sociale. Hegel aveva considerato la società e lo stato come opere storiche

[5] Nella trattazione che segue trascureremo la filosofia positiva di Schelling dal momento che essa non ha importanza nei confronti dello sviluppo del pensiero sociale e influenzò la filosofia politica solo attraverso l'interpretazione di Stahl.

dell'uomo e ne aveva dato un'interpretazione dal punto di vista della libertà; la filosofia positiva, invece, studiava la realtà sociale dal punto di vista naturalistico della necessità oggettiva. L'indipendenza dei dati di fatto doveva essere mantenuta, e la ragione doveva essere diretta verso l'accettazione di tali dati. In tal modo la filosofia positiva cercava di opporsi al processo critico intrinseco alla filosofia che «negava» i dati di fatto e di ridare ai fatti la dignità della positività.

È questo il punto in cui la connessione tra filosofia positiva e positivismo (nel senso moderno del termine) diviene chiara. Il loro elemento comune, indipendentemente dalla loro alleanza nella lotta contro l'apriorismo metafisico, consiste nell'orientare il pensiero verso i dati di fatto e nell'elevare l'esperienza a fatto fondamentale della conoscenza.

Il metodo positivistico demolì certamente molte illusioni teologiche e metafisiche e favorì l'evolversi del libero pensiero, specialmente nelle scienze naturali. La critica positivistica alla filosofia trascendentale trovò un aiuto nei grandi progressi di queste scienze intorno alla prima metà del secolo scorso. Sotto l'influsso della nuova corrente scientifica il positivismo potè affermare, per dirla con Comte, di costituire l'integrazione filosofica della conoscenza umana; tale integrazione doveva essere attuata attraverso l'applicazione universale del metodo scientifico e l'esclusione di tutti gli obiettivi che, in ultima analisi non potevano essere verificati attraverso l'osservazione.

L'opposizione positivistica al principio secondo cui i dati dell'esperienza devono essere trovati giusti dinanzi alla corte della ragione impedì, tuttavia, l'interpretazione di tali dati alla luce di una fondamentale *critica ai dati in quanto tali*. Un tale criticismo non aveva più posto nella scienza. La filosofia positiva, in ultima analisi, favorì la resa del pensiero a tutto ciò che esisteva e manifestava il potere di mostrarsi persistentemente all'esperienza. Comte affermò esplicitamente che il termine

«positivo» con il quale egli definiva il suo sistema filosofico, implicava che gli uomini fossero educati ad assumere un atteggiamento positivo verso lo stato di cose prevalente. La filosofia positiva difendeva l'ordine esistente contro coloro che asserivano la necessità di «negarlo». Vedremo che Comte e Stahl attribuirono grande importanza a tale aspetto delle loro opere. La mete politiche di tali autori legano la filosofia positiva alle dottrine della contro-rivoluzione francese: Comte fu influenzato da De Maistre, Stahl da Burke.

La teoria sociale moderna ricevette il suo maggiore impulso dal positivismo durante il diciannovesimo secolo. La sociologia sorse nell'ambito di tale positivismo e attraverso la sua influenza si sviluppò e divenne una scienza empirica indipendente. Prima di continuare la nostra analisi dobbiamo tuttavia considerare brevemente le tendenze della teoria sociale dei così detti primi socialisti francesi i cui princìpi avevano origini diverse da quelle dei positivisti e portarono in una direzione diversa, sebbene da principio condividessero la posizione positivista.

I primi socialisti francesi trovarono i princìpi fondamentali delle loro dottrine nei conflitti di classe che condizionavano il momento storico che seguì la Rivoluzione francese. L'industria fece grandi progressi, cominciarono a farsi sentire i primi moti socialisti, il proletariato cominciò a prendere corpo. Le condizioni sociali ed economiche prevalenti furono considerate dagli autori in parola la base reale del processo della storia. Saint-Simon e Fourier centrarono i loro interessi teorici su tali condizioni nel loro insieme, facendo così della società, nel senso moderno della parola, l'oggetto sul quale operava la loro teoria. Sismondi giunse alla conclusione che gli antagonismi economici del capitalismo costituivano le leggi strutturali della società moderna; Proudhon considerò la società come un sistema di contraddizioni. Molti scrittori inglesi, a comin-

ciare dal 1821, condussero le loro analisi del capitalismo a un punto tale da vedere nelle lotte di classe la forza motrice dello sviluppo sociale [6].

Tutte queste dottrine tendevano a una critica delle forme sociali prevalenti, e i loro fondamentali concetti servirono come strumenti per trasformare, e non per rendere stabile o giustificare, l'ordine stabilito.

Tra il positivismo e tali correnti critiche, tuttavia, vi è un legame che consiste in un sistematico tentativo di unire il principio della lotta di classe all'idea di un'oggettiva sociologia scientifica. L'opera di von Stein *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tagé* (1850) fece questo tentativo. von Stein concepì gli antagonismi sociali in termini dialettici; la lotta di classe era il principio negativo attraverso il quale la società procedeva da una forma storica all'altra. Egli si considerava un hegeliano ortodosso: sulla base della separazione hegeliana tra stato e società, sostenne che l'effettivo contenuto del processo storico consisteva in mutamenti della struttura sociale e che l'obiettivo delle classi in lotta era il raggiungimento del potere dello stato. Egli tuttavia interpretò tali tendenze come leggi sociologiche generali così che solo in virtù di qualche meccanismo « naturale » i conflitti di classe dovevano condurre l'ordine sociale e il progresso a stadi sempre più alti. La forza della dialettica veniva così neutralizzata e ridotta a parte di un sistema sociologico in cui gli antagonismi sociali non erano che mezzi per stabilire l'armonia sociale. In ultima analisi, la dottrina di von Stein non è poi così lontana dalla teoria sociale della filosofia positiva.

Inizieremo la nostra trattazione dello sviluppo del pensiero sociale post-hegeliano esponendo brevemente le tendenze principali dell'opera di Saint-Simon e della teoria sociale critica che si sviluppò a quel tempo in

[6] Marx, *Theorien über den Mehrwet*, Stuttgart, 1921, vol. III, pp. 281 e segg.

Francia. Ci volgeremo poi all'analisi delle due opere della scuola del positivismo sociale che ebbero maggior influenza: la *Sociologia* di Comte e la *Filosofia del Diritto* di Stahl, e termineremo con lo studio di von Stein, che riconcilia le concezioni dialettiche di Hegel con il sistema della filosofia positiva.

2. Saint-Simon

Saint-Simon, come Hegel, si basa sull'asserzione secondo cui l'ordine sociale creato dalla Rivoluzione francese dimostra che l'umanità aveva raggiunto lo stadio della maturità [7]. Contrariamente a Hegel, tuttavia, egli descrisse questo stadio principalmente in termini economici: nel nuovo ordine sociale il processo industriale era l'unico fattore integrativo. Di nuovo come Hegel, Saint-Simon era convinto che il nuovo ordine rappresentasse la riconciliazione tra l'idea e la realtà. Le potenzialità umane non costituiscono più l'argomento della teoria indipendentemente dalla prassi: il contenuto della teoria è stato trasferito su un piano di attività razionale realizzata dagli individui in diretto rapporto gli uni con gli altri. « La politica, la morale e la filosofia, anzi che limitarsi alla contemplazione oziosa indipendente dall'azione, sono finalmente giunte alla loro vera funzione pratica, cioè a creare la felicità sociale. In breve, esse sono mature per comprendere che la libertà non è più un'astrazione, né la società una finzione [8]. Il processo attraverso cui si giunge a questa comprensione è economico. La nuova era è l'era dell'industria, che porta alla garanzia di realizzare tutte le potenzialità umane. « La società nel suo insieme è basata sull'industria. L'industria costituisce la sola garanzia del sussistere della società e l'unica fonte di ogni

[7] *Oevres de Saint-Simon*, a cura di Enfantin, Paris, 1868 e anni successivi, vol. II, p. 118.

[8] *Ibid.*, p. 13.

ricchezza e prosperità. Lo stato di cose più favorevole all'industria è pertanto anche il più favorevole alla società. L'industria costituisce il punto di partenza così come la meta di tutti i nostri sforzi » [9]. Il progresso delle condizioni economiche richiede che la filosofia si trasformi in teoria sociale, e la teoria sociale non è che l'economia politica, cioè « la scienza della produzione » [10].

Da principio Saint-Simon si accontentò di asserire i princìpi del liberalismo radicale: gli individui sono resi liberi affinché possano lavorare, mentre la società costituisce l'insieme naturale che lega i loro sforzi indipendenti in un'unità armoniosa. Il governo è un male necessario per far fronte al pericolo dell'anarchia e della rivoluzione nascosto nei meccanismi del capitalismo industriale. Saint-Simon inizialmente espresse una concezione prevalentemente ottimistica della società industriale: egli pensava che il rapido progresso delle forze produttive avrebbe in breve tempo superato gli antagonismi e i moti rivoluzionari che si sviluppavano nel suo ambito. Il nuovo ordine industriale era positivo, rappresentando l'affermarsi e il realizzarsi di ogni tentativo umano di raggiungere una vita di abbondanza e di felicità. Non era necessario superare la realtà così come essa era di fatto: la filosofia e la teoria sociale non dovevano far altro che comprendere e organizzare i fatti. La verità doveva essere dedotta dai fatti e solo dai fatti. Saint-Simon divenne così il fondatore del positivismo moderno [11].

La teoria sociale, sostiene Saint-Simon, si serve degli « stessi metodi impiegati nelle altre scienze basate sull'osservazione. In altri termini, il ragionamento deve essere basato sui fatti osservati e discussi; non seguire il metodo adottato dalle scienze speculative per cui tutti i

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*, p. 188.

[11] *Mémoire sur la science de l'homme*, scritto nel 1813; *op. cit.*, vol. XI; vedi Weill, *Saint-Simon et son œvre*, Paris, 1894, pp. 55 e segg.

fatti dipendono dal pensiero » [12]. L'astronomia, la fisica, la chimica, hanno già raggiunto questa « base positiva »; ora è giunto per la filosofia il momento di unirsi a queste scienze particolari e divenire interamente positiva.

Saint-Simon affermò questo positivismo come principio fondamentale della sua filosofia: « In ogni settore della mia opera, io cercherò di stabilire serie di fatti, poiché sono convinto che essi costituiscono l'unico fondamento solido della nostra conoscenza » [13]. La teologia e la metafisica, come tutti i concetti e i valori trascendentali, devono essere verificati dal metodo positivistico della scienza esatta. « Una volta che tutta la nostra conoscenza sia uniformemente basata sulle osservazioni, la direzione dei nostri problemi spirituali deve essere affidata [*conferée à*] al potere della scienza positiva » [14].

La « scienza dell'uomo » —un altro modo di chiamare la teoria sociale— seguiva dunque il modello delle scienze naturali; le doveva essere attribuito un carattere positivo, doveva « essere fondata sull'osservazione e servirsi dello stesso metodo impiegato dagli altri rami [!] della fisica » [15]. La società doveva dunque essere considerata come natura. Tale atteggiamento comportava la massima deviazione dalla teoria filosofica di Hegel e la più netta opposizione nei suoi confronti. Il problema della libertà veniva distolto dal mondo della volontà razionale dell'individuo e posto tra le leggi oggettive del processo sociale ed economico. Marx considerava la società irrazionale, e pertanto un male, fintanto che essa continuava a essere retta da inesorabili leggi oggettive. Il progresso, per lui, consisteva nel superare queste leggi, e doveva essere attuato dall'uomo nel suo libero sviluppo. La teoria positivistica della so-

[12] Saint-Simon, *op. cit.*, vol. XI, pp. 8 e segg.

[13] *Ibid.*, p. 22.

[14] Vol. IV, p. 83.

[15] *Ibid.*, p. 187.

cietà seguiva la tendenza opposta: le leggi della società assumevano sempre più il carattere di leggi oggettive e naturali. « Gli uomini non sono che strumenti » della legge onnipotente del progresso, e non possono mutare o stabilire il suo corso [16]. La deificazione del progresso concepito come legge naturale indipendente fu completata nella filosofia positiva di Comte.

L'opera di Saint-Simon aveva in sé elementi che militavano contro le tendenze del capitalismo industriale. Secondo l'autore in parola il progresso del sistema industriale presupponeva che la lotta tra classi si trasformasse e divenisse lotta contro la natura, in cui si univano tutte le classi sociali [17]. La forma di governo che sosteneva non era un sistema in cui i governanti dominavano sui loro sudditi, ma un sistema in cui il governo esercita un'amministrazione tecnica sul lavoro che deve essere svolto [18]. Possiamo affermare che la filosofia di Saint-Simon si sviluppò esattamente nel senso opposto a quella di Hegel: essa infatti cominciò con la conciliazione dell'idea con la realtà e finì per considerarle irriconciliabili.

Le crisi economiche e le lotte di classe in Francia si intensificavano mentre si avvicinava la rivoluzione del 1830. « Nel 1826 era evidente che la nazione e la monarchia si muovevano in direzioni opposte: il monarca cercava di stabilire una forma di despotismo, mentre la nazione era spinta verso la rivoluzione » [19]. Le conferenze fatte in quegli anni dal discepolo di Saint-Simon, Bazard, sulla dottrina del suo maestro si trasformarono in una critica radicale dell'ordine sociale costituito.

La presentazione dell'opera di Saint-Simon da parte di Bazard si basa sul principio secondo cui la filosofia

[16] *Ibid.*, p. 119.
[17] Vol. IV, pp. 147, 162.
[18] *Ibid.*, p. 150.
[19] Frederick B. Artz, *Reaction and Revolution*, New York, 1934, Harper and Brothers, pp. 230 e segg.

deve essere portata a coincidere con la teoria sociale, la società è condizionata dalla struttura del suo processo economico, e solo l'azione sociale razionale potrà alla fine creare un autentico sistema sociale basato sulle esigenze umane. La forma esistente della società non era più adeguata, secondo Bazard, al progresso e all'armonia. Egli stigmatizza il sistema industriale in quanto basato sullo sfruttamento; in quanto ultimo, ma certamente non meno significativo, esempio dello « sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo » che si manifesta in tutta la storia della civiltà. In tutti i suoi rapporti, il sistema industriale è costituito dalla lotta tra il proletariato da una parte e dal congegno della produzione dall'altro.

> La massa dei lavoratori oggi è sfruttata da coloro che godono della proprietà prodotta dai lavoratori... Tutto l'onere di questo sfruttamento cade sulla classe lavoratrice, cioè sull'immensa maggioranza, che è composta, appunto, di lavoratori. In tali condizioni il lavoratore è divenuto il diretto discendente dello schiavo e del servo della gleba. Come persona fisica, egli è libero e non più legato alla terra, ma questa è tutta la libertà di cui dispone. Egli si trova in questo stato di libertà legale limitato dalle condizioni che gli sono imposte da quella ristretta classe che una legislazione basata sul diritto alla sopraffazione ha investito del monopolio della ricchezza, del potere di disporre degli strumenti di lavoro quando e come vuole [20].

Il positivismo di Saint-Simon si trasforma così nel suo opposto. Le sue originarie conclusioni avevano elogiato il liberalismo, ma ora egli vedeva che il sistema su cui tale liberalismo era basato aveva in sé il germe della sua distruzione. Bazard dimostrò, così come aveva fatto Sismondi prima di lui, che l'accumularsi della ricchezza e il diffondersi della povertà, con le loro conseguenti crisi e il sempre maggiore sfruttamento, dipendono dall'organizzazione economica in cui « i capitalisti e i proprietari » sono coloro che decidono la distri-

[20] *Doctrine Saint-Simonienne. Exposition*, Paris, 1854, pp. 123 e segg.

buzione sociale del lavoro. « Ogni individuo è lasciato libero di agire come vuole » nel processo della produzione, e non vi è alcun interesse comune, né si compie alcuno sforzo collettivo, per unire e dirigere la massa dei lavoratori. Quando « gli strumenti di lavoro vengono usati da individui isolati » soggetti alle vicissitudini del potere, le crisi industriali divengono inevitabili [21].

L'ordine sociale, dunque, secondo Bazard, era diventato disordine generale in seguito « al principio della concorrenza illimitata » [22]. Idee di progresso come quelle attraverso le quali la società capitalistica giustificava inizialmente il suo sistema sociale, idee di libertà generale e di ricerca della felicità in un sistema di vita razionale, possono venire realizzate solo con una nuova rivoluzione « che abolisca finalmente lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo in tutte le sue insidiose forme. Questa rivoluzione è inevitabile, e, finché non viene realizzata, tutte le raggianti frasi tanto spesso ripetute circa la luce della civiltà e la gloria del secolo non sono che mere parole pronunciate in quanto convenienti agli egoisti privilegiati » [23]. L'istituzione della proprietà privata deve terminare, poiché, se lo sfruttamento deve scomparire, deve scomparire anche il sistema di proprietà attraverso cui si perpetua lo sfruttamento [24].

La *Doctrine Saint-Simonienne* riflette i disordini sociali causati dal progresso dell'industria durante la Restaurazione. In questo periodo le macchine si diffondono in misura sempre maggiore (specialmente nelle industrie tessili) e la proprietà dei mezzi di produzione comincia a concentrarsi su pochi. Tuttavia, la Francia fece esperienza non solo dello sviluppo industriale e commerciale che i primi scritti di Saint-Simon avevano

[21] *Ibid.*, p. 137.
[22] *Ibid.*, p. 145.
[23] *Ibid.*, pp. 125, e segg.
[24] *Ibid.*, p. 127.

esaltato, ma anche del rovescio della medaglia. Negli anni dal 1816 al 1817 e dal 1825 al 1827, rovinose crisi scossero l'intero sistema. I lavoratori si unirono per distruggere le macchine che causavano loro tanta miseria e tanta disoccupazione. « Non vi poteva essere alcun dubbio che il grande sviluppo dell'industria aveva un'influenza negativa sulle condizioni del lavoratore. Il lavoro agricolo su scala familiare era danneggiato dalla concorrenza delle fabbriche. L'uso delle macchine rese possibile l'impiego a basso prezzo delle donne e dei bambini, e ciò, a sua volta, comportò la diminuzione dei salari. Le migrazioni verso le città crearono difficoltà di alloggi e tale condizione, insieme alla mancanza generale di cibo buono, comportò il diffondersi sempre maggiore del rachitismo e della tubercolosi. Epidemie come quella di colera del 1832 presero piede soprattutto tra i lavoratori. La miseria favorì la dipsomania e la prostituzione. I centri industriali avevano una mortalità molto superiore alla media, specialmente tra bambini » [25].

Il governo intervenì con misure repressive nei confronti dei lavoratori. La Lex Le Chapelier del 1789 aveva proibito le organizzazioni dei lavoratori. Agli scioperi si rispondeva con la chiamata alle armi. Coloro che li promuovevano subivano lunghe condanne di carcere. La libertà dei lavoratori veniva limitata sempre di più [26]. « Mentre impegnavano tutto il potere dello stato contro i lavoratori, le autorità erano estremamente indulgenti nei confronti degli imprenditori ». Nel 1829 gli armatori di Grenouille si associarono al fine di abbassare i salari dei marinai. La magistratura e il ministero della marina dichiararono il procedimento contrario alla legge, ma rifiutarono qualsiasi azione legale perché temevano « che i marinai potessero essere spinti alla ribellione » [27].

[25] Henri Sée, *Französische Wirtschaftsgeschichte*, Jena, 1936, vol. II, p. 244.
[26] *Ibid.*, pp. 250 e segg.
[27] *Ibid.*, pp. 251 e segg.

Fatti come questi resero ovvio che il processo economico, o i suoi fattori, raggiungeva con i suoi tentacoli tutti i rapporti sociali, e li teneva sotto controllo. Smith e Ricardo avevano considerato tale processo economico come una scienza specializzata, in cui la ricchezza, la povertà, il lavoro, il valore, la proprietà e tutti i suoi accessori apparivano come condizioni e rapporti strettamente economici, che potevano essere dedotti dalle leggi economiche o spiegati attraverso di esse. Saint-Simon, invece, considerò le leggi economiche come il fondamento di tutto il processo della società. Ora, quando i suoi successori socialisti in Francia costruirono la teoria sociale su basi economiche, essi mutarono il carattere concettuale dell'economia politica. Essa cessò di essere una scienza « pura » e specializzata, e divenne invece una forza intellettuale per esporre gli antagonismi della moderna struttura sociale e per guidare l'azione verso la soluzione di tali antagonismi. Così, il mondo della merce non fu più concepito come un insieme di dati di fatto. Quando Sismondi, per esempio, polemizzando con Ricardo, affermò che « l'economia politica non era una scienza basata sul calcolo, ma una scienza morale », egli non patrocinava un regresso dal ragionamento scientifico al ragionamento morale, ma sosteneva che la teoria economica doveva basarsi sulle esigenze e sui desideri dell'uomo [28]. L'affermazione di Sismondi, in ultima analisi, appartiene a quella tendenza di pensiero presente in Hegel quando diede un apparato filosofico alla teoria sociale. Hegel giunse ad affermare che la società, la quale rappresentava lo stadio storico dello sviluppo autonomo degli uomini, doveva essere interpretata come la totalità dei rapporti umani, e ciò tenendo presente la sua funzione di promuovere la realizzazione della ragione e della libertà. Fu proprio questa interpretazione filosofica della teoria

[28] *Nouveaux principes d'économie politique*, II ed., Paris, 1827, vol. I, p. 313.

sociale a trasformare quest'ultima in una teoria *critica* dell'economia politica. Infatti, vista alla luce della ragione e della libertà, la forma prevalente della società appariva come un insieme di contraddizioni economiche che comportava un sistema sociale irrazionale e di schiavitù. Dal momento che l'interpretazione filosofica della società portava a tali conclusioni, qualsiasi separazione tra filosofia e teoria sociale si pensava indebolisse gli elementi critici della teoria sociale che spingevano i concetti filosofici a vedere oltre e ad andare oltre lo stato di cose del momento. Proudhon vide che la ragione delle conclusioni apologetiche della teoria economica e della conseguente frustrazione di ogni suo principio di azione, consisteva nella « separazione della filosofia dall'economia politica ». « La filosofia » egli disse, « è l'algebra della società, e l'economia politica è l'applicazione di tale algebra ». La filosofia, per lui, era dunque « la teoria della ragione » [29]. Seguendo questo principio, Proudhon definì la teoria sociale « l'accordo tra ragione e prassi sociale » [30], e nello stabilire il campo della teoria sociale, diede grande importanza al suo illimitato ambito di applicazione: essa tratta di « tutta la vita della società », dell'« insieme delle sue manifestazioni » [31], superando così ampiamente il campo della scienza particolare dell'economia.

Il sottolineare la natura filosofica della teoria sociale, non attenua, tuttavia, l'importanza del suo fondamento economico. Anzi, ciò comporta l'ampliarsi dell'ambito della teoria economica al di là dei limiti di una scienza specializzata. « Le leggi dell'economia —dice Proudhon— sono le leggi della storia » [32].

La nuova economia politica era molto diversa dalla

[29] *Système des contradictions économiques*, ed. Bouglé e H. Moysset, Paris, 1923, vol. II, pp. 392 e segg.
[30] *Ibid.*, p. 391.
[31] Vol. I, p. 73.
[32] *De la création de l'ordre dans l'humanité*, a cura di C. Bouglé e A. Cuvillier, Paris, 1927, p. 369.

classica scienza oggettiva di Adam Smith e Ricardo, in quanto mostrava che l'economia era contraddittoria in tutta la sua struttura, che la crisi era la sua condizione naturale e la rivoluzione la sua meta naturale. L'opera di Sismondi, la prima totale critica immanente del capitalismo, illustra ampiamente questo contrasto. Essa sosteneva una teoria realmente critica della società. « Noi considereremo la società nella sua effettiva organizzazione, con i suoi lavoratori senza proprietà, i loro salari stabiliti dalla concorrenza, la loro attività rifiutata dai padroni appena essi non ne hanno più bisogno. Infatti noi ci oppponiamo appunto a questa organizzazione sociale »[33].

Tutte le forme di organizzazione sociale, afferma Sismondi, esistono per soddisfare le esigenze umane. Il sistema economico prevalente fa ciò attraverso crisi continue e l'aumentare della povertà mentre la ricchezza si accentra su pochi. Sismondi mette a nudo le condizioni del primo capitalismo industriale che portarono a tale risultato[34]. La necessità di continue crisi, egli dice, è una conseguenza dell'influenza del capitale sul processo produttivo. Il sempre maggiore sfruttamento e la persistente sproporzione tra produzione e consumo sono conseguenze del sistema di scambio delle merci. Sismondi inoltre svela i rapporti che si nascondono dietro il valore di scambio e il valore d'uso, e i vari modi di appropriarsi del plus-valore. Egli dimostra il rapporto tra l'accentrarsi del capitale su pochi, la sovraproduzione e la crisi. « Attraverso il concentrarsi dei capitali su un numero ristretto di proprietari, il mercato interno si restringe sempre più, e l'industria è sempre maggiormente costretta a vendere a mercati esterni in cui vi è la minaccia di una concorrenza anche maggiore »[35].

[33] *Nouveaux principes...*, vol. II, p. 417.
[34] Vedi Henryk Grossmann, *Sismonde de Sismondi et ses theories économiques*, Bibliotheca universitatis liberae Poloniae, Varsavia, 1924.
[35] *Nouveaux principes...*, vol. I, p. 361.

La libera concorrenza è del tutto insufficiente per dare pieno sviluppo a tutte le possibilità di produzione e alla soddisfazione delle esigenze umane; essa comporta lo sfruttamento su vasta scala e la continua distruzione delle fonti della ricchezza. Certamente, il capitalismo fece progredire immensamente la società, ma tale progresso portò a « un costante aumento della popolazione lavoratrice e a un'offerta di lavoro generalmente superiore alla domanda »[36]. I responsabili di questi antagonismi sono i meccanismi economici della produzione delle merci. Se le tendenze del sistema si esprimessero concretamente in modo completo, ne risulterebbe che « la nazione verrebbe trasformata in un'enorme fabbrica » la quale, « anzi che produrre ricchezza, porterebbe alla miseria generale »[37].

Solo sei anni dopo che Saint-Simon aveva inaugurato il positivismo, la teoria sociale giunse a questo radicale rifiuto dell'ordine sociale sulla base del quale egli aveva giustificato la sua nuova filosofia. « Il sistema dell'industria » fu considerato come il sistema dello sfruttamento capitalista. La dottrina dell'armonioso equilibrio fu sostituita dalla dottrina della crisi intrinseca al sistema. L'idea di progresso assunse un nuovo significato: il progresso economico non significava necessariamente progresso umano. Nel capitalismo il progresso era raggiunto alle spese della libertà e della ragione. Sismondi rifiutò la filosofia del progresso e tutto il complesso di esaltazioni ottimistiche. Egli esortò lo stato a esercitare la sua autorità per difendere la massa degli oppressi. « Il dogma fondamentale della libera e generale concorrenza ha fatto molta strada in tutte le società civili. Ne è risultato un prodigioso sviluppo, ma anche una tremenda miseria per la maggioranza delle classi della popolazione. L'esperienza ci ha insegnato che un'autorità [*governativa*] che protegga le masse è

[36] *Ibid.*, p. 408.
[37] *Ibid.*, p. 78.

necessaria in quanto altrimenti vi è il pericolo che gli uomini vengano sacrificati per lo sviluppo di una ricchezza dalla quale essi non traggono poi alcun vantaggio » [38].

Dopo neppure dieci anni dalla pubblicazione dell'opera di Sismondi, la filosofia ritornò al dogma del progresso, e, ciò che è alquanto significativo, smise di considerare l'economia politica come fondamentale nei confronti della teoria sociale. La filosofia positiva di Comte fu il primo esempio di questo regresso: ne tratteremo ora.

3. La filosofia positiva della società: Auguste Comte

Comte separò la teoria sociale dalla filosofia negativa con la quale era precedentemente legata e la situò nell'ambito del positivismo. Allo stesso tempo, egli smise di considerare l'economia politica come il fondamento della teoria sociale, e fece della società l'oggetto di una scienza indipendente: la *sociologia*. Questi due atteggiamenti sono in connessione: la sociologia divenne una scienza rinunciando al punto di vista, proprio della filosofia critica, che trascende la realtà di fatto. La società, ora, veniva considerata come un complesso più o meno definito di fatti retti da leggi più o meno generali: una realtà da studiare come qualsiasi altro campo di investigazione scientifica. I concetti che spiegano tale realtà dovevano essere dedotti dai fatti che la costituivano, mentre le più ampie vedute dei concetti filosofici dovevano essere lasciate da parte. Il termine « positivo » era polemico e intendeva indicare questo passaggio da una teoria filosofica a una teoria scientifica. Certamente, Comte, come risulta chiaro dallo stesso titolo della sua opera principale, desiderava costruire una

[38] *Ibid.*, pp. 52 e segg.

filosofia globale, ma si può notare facilmente che, nella terminologia positivista, filosofia ha un significato molto diverso da quello che le era attribuito precedentemente; tanto diverso che in realtà rifiutava la vera caratteristica della filosofia. « Filosofia positiva » è, in ultima analisi, una contraddizione in termini. Tale espressione indica la sintesi di ogni conoscenza empirica in un sistema di armonioso progresso che segue un corso inevitabile. Ogni opposizione alla realtà sociale è esclusa dal discorso filosofico.

Comte riassume il contrasto tra la teoria positivista e la filosofia nei seguenti termini: la sociologia positiva deve considerare fatti anzi che illusioni trascendentali, mirare alla conoscenza che serve a qualcosa anzi che all'oziosa contemplazione, alla certezza anzi che al dubbio e all'indecisione, all'organizzazione anzi che alla negazione e alla distruzione [39]. In tutti questi casi, dunque, la nuova sociologia deve rimanere attaccata ai fatti dell'ordine sociale esistente e, sebbene non neghi la necessità di correzioni e miglioramenti, esclude ogni tentativo di rovesciare o negare tale ordine. Ne risulta che l'atteggiamento concettuale della sociologia positiva deve essere apologetico e giustificativo.

Ciò non è altrettanto vero per tutti i movimenti positivistici. Agli inizi della filosofia moderna, e poi nuovamente nel diciottesimo secolo, il positivismo era attivo e rivoluzionario. Il suo richiamo ai fatti corrispondeva allora a un diretto attacco alle concezioni religiose e metafisiche che costituivano il sostegno ideologico dell'*ancien régime*. L'atteggiamento positivista nei confronti della storia fu così sviluppato come prova positiva che il diritto dell'uomo di trasformare le forme politiche e sociali di vita era in accordo con la natura e il progresso della ragione. Anche il principio della percezione dei sensi come base di verifica fu usato dai filo-

[39] *Discours sur l'esprit positif*, Paris, 1844, pp. 41-2.

sofi dell'Illuminismo francese per protestare contro il prevalente sistema assolutistico. Essi sostennero che, essendo i sensi l'organo della verità e la soddisfazione dei sensi il vero movente delle azioni umane, il progresso della felicità materiale dell'uomo è il vero fine al quale il governo e la società dovrebbero tendere. Ora la forma di governo e di società del momento si oppone palesemente a tale fine. In ultima analisi, era questo il « fatto » a cui fecero appello i positivisti dell'Illuminismo. Essi non miravano a una scienza bene ordinata, ma a una prassi sociale e politica, rimanendo razionalisti in senso autentico, cioè esaminando l'azione umana alla luce di una verità che trascendeva l'ordine sociale costituito ed era rappresentata da un ordinamento sociale che non esisteva come fatto, ma come meta. La « verità » che essi consideravano —una società in cui liberi individui potessero attuare le proprie capacità e soddisfare le loro esigenze— non era dedotta da alcun fatto esistente, ma risultava da un'analisi filosofica della situazione storica, che mostrava loro un sistema sociale e politico di oppressione. L'Illuminismo affermò che la ragione poteva governare il mondo e gli uomini potevano mutare le loro antiquate forme di vita se solo agivano sulla base della loro conoscenza emancipata dai vincoli tradizionali, e delle loro capacità.

La filosofia positiva di Comte pone le basi generali di una teoria sociale contraria a queste tendenze « negative » del razionalismo. Essa giunge a una difesa ideologica della società basata sulla classe media, e, inoltre, ha in sé la tendenza a giustificare filosoficamente l'assolutismo. Il rapporto tra filosofia positiva e l'irrazionalismo che caratterizzò in seguito l'ideologia autoritaria sorta con il declino del liberalismo, risulta molto chiaro negli scritti di Comte. Il vincolamento del pensiero all'immediata esperienza procede di pari passo con il costante ampliarsi del dominio dell'esperienza, così che essa non è più limitata al campo dell'osservazione scientifica, ma si attribuisce anche vari tipi di potere

che trascendono i sensi. In realtà, il positivismo comtiano si risolve infine in un sistema religioso con un elaborato culto di nomi, di simboli e di segni. Comte stesso espose una « teoria positiva dell'autorità », e divenne il capo autoritario di una setta di ciechi seguaci. Fu questo il primo frutto della diffamazione della ragione nella filosofia positiva.

La fondamentale convinzione dell'idealismo era stata che la verità non viene data all'uomo da una qualche fonte esterna, ma ha origine nel processo di interazione tra pensiero e realtà, teoria e prassi. La funzione del pensiero non era semplicemente quella di raccogliere, comprendere, e riordinare i fatti, ma anche quella di contribuire a rendere ciò possibile esplicando un'attività che era dunque *a priori* nei confronti dei fatti. Una parte fondamentale del mondo umano, secondo gli idealisti, consisteva pertanto di elementi che non potevano essere verificati attraverso l'osservazione. Il positivismo respinse questa teoria, e sostituì lentamente al pensiero inteso come libera spontaneità, un pensiero le cui funzioni erano prevalentemente ricettive. Ciò non era solo una questione di epistemologia: bisogna ricordare che l'idea idealistica di ragione era intrinsecamente legata con l'idea di libertà e rifiutava ogni nozione di una necessità naturale che governasse il mondo sociale. La filosofia positiva, invece, tendeva a mettere sullo stesso piano lo studio della società e lo studio della natura, così che le scienze naturali, e in particolare la biologia, divennero l'archetipo della teoria sociale. Lo studio della società doveva essere una scienza che cercava di individuare leggi sociali la cui validità fosse analoga a quella delle leggi fisiche. L'azione sociale, specialmente nei confronti del problema di mutare il sistema sociale esistente, era così resa vana dall'inevitabilità. La società era considerata retta da leggi razionali che si attuavano con una necessità « naturale ». Tale posizione si opponeva nettamente alla concezione sostenuta dalla teoria dialettica della società secondo cui

quest'ultima è irrazionale proprio se retta da leggi naturali.

Comte chiama il « dogma generale della invariabilità delle leggi fisiche » il « vero spirito » del positivismo [40]. Egli propone di applicare questo principio alla teoria sociale al fine di liberare tale teoria dalla teologia e dalla metafisica e di elevarla a condizione di scienza. « La filosofia teologica e metafisica oggi non domina se non nell'ambito dello studio della società. Esse devono essere bandite da questo loro ultimo rifugio. Ciò verrà fatto principalmente attraverso la fondamentale concezione secondo cui il movimento sociale è necessariamente soggetto a leggi fisiche invariabili, anziché essere retto da un qualche tipo di volontà » [41]. Il rifiuto positivista della metafisica si accompagnò dunque al rifiuto dell'idea secondo la quale l'uomo può mutare e riorganizzare le sue istituzioni sociali sulla base della sua volontà razionale. Questo è l'elemento che Comte condivide con le originarie filosofie della controrivoluzione sostenute da Bonald e De Maistre. Bonald voleva dimostrare che « l'uomo non può dare una costituzione alla società religiosa o politica più di quanto possa dar peso a un corpo o estensione alla materia », e che questo suo intervento non fa che impedire alla società di raggiungere la sua « costituzione naturale » [42].

De Maistre voleva dimostrare che « la ragione umana, o ciò che si definisce filosofia, non aggiunge nulla alla felicità degli stati o degli individui » [43], che la « *creazione* si trova al di là delle capacità umane » [44] e che la ragione « è del tutto inefficace non solo nel creare, ma anche nel conservare qualsiasi associazione religiosa o politica » [45]. Lo « spirito rivoluzionario » doveva essere frenato diffondendo una diversa dottrina, secondo cui la società possiede un ordine naturale immutabile al quale l'uomo deve essere sottomesso.

[40] *Discours sur l'esprit positif*, p. 17.
[41] *Cours de philosophie positive*, IV ed., vol. IV, Paris, 1877, p. 267.
[42] Bonald, *Théorie du pouvoir*, in *Oeuvres*, Paris, 1854, vol. I, p. 101.
[43] De Maistre, *Etude sur la souveraineté*, in *Oeuvres complètes*. Lyon, 1884, vol. I, p. 367.
[44] *Ibid.*, p. 373.

Comte attribuì alla sociologia anche il compito di affermare questa dottrina come mezzo per stabilire « i limiti generali di ogni azione politica » [46]. L'accettazione del principio della invariabilità delle leggi sociali educherà gli uomini alla disciplina e all'obbedienza all'ordine esistente e renderà più facile la loro « rassegnazione » nei confronti di tale ordine.

La « rassegnazione » è una nota fondamentale negli scritti di Comte, derivando direttamente dall'accettazione dell'invariabilità delle leggi sociali. « La vera rassegnazione, cioè una disposizione a sopportare i mali necessari con fermezza e senza speranza di una ricompensa, può derivare solo da un profondo sentimento nei confronti delle leggi immutabili che governano la varietà dei fenomeni naturali » [47]. La politica « positiva » che Comte cerca di promuovere, tende, egli afferma, « per la sua stessa natura, a rinforzare l'ordine pubblico », anche per quanto riguarda i mali politici incurabili, favorendo una « saggia rassegnazione » [48].

Non vi è alcun dubbio circa i gruppi sociali e i fini in favore dei quali viene sostenuta la rassegnazione. In precedenza raramente una qualche filosofia si era spinta fino a una raccomandazione tanto forte ed esplicita in favore del mantenimento dell'autorità prevalente al momento e della protezione degli interessi acquisiti nei confronti di qualsiasi attacco rivoluzionario. Comte comincia la sua propaganda in favore del posi-

[45] *Ibid.*, p. 375.
[46] *Cours de philosophie positive*, vol. IV, p. 281.
[47] *Ibid.*, pp. 142 e segg.
[48] *Ibid.*, p. 142.

tivismo dichiarando che la autentica scienza non ha altro scopo generale al di fuori di quello di « stabilire e rinforzare costantemente l'ordine intellettuale che... costituisce l'indispensabile base di ogni ordine vero » [49]. L'ordine nella scienza e l'ordine nella società si uniscono in un insieme indivisibile. La meta finale consiste nel giustificare e rinforzare l'ordine sociale. La filosofia positiva è la sola arma capace di combattere « la forza anarchica dei princìpi schiettamente rivoluzionari »; essa sola può riuscire a « vincere la dottrina rivoluzionaria del momento » [50]. « *La cause de l'ordre* », inoltre, comporterà vantaggi anche maggiori. La politica positiva tenderà spontaneamente « a distogliere dai vari poteri esistenti... e da tutti i loro delegati l'attenzione grandemente esagerata attribuita loro dall'opinione pubblica... » [51]. Conseguentemente ogni sforzo sociale tenderà principalmente a un rinnovamento « morale ». Spesso Comte sottolinea « i gravi e minacciosi pericoli » che accompagnano « il predominio di considerazioni puramente materiali » nella teoria e nella prassi sociale [52]. I più segreti interessi della sua sociologia sono molto più profondamente antimaterialistici dell'idealismo di Hegel. « Le principali difficoltà sociali sono oggi essenzialmente non politiche, ma morali », e la loro soluzione richiede un mutamento « nelle opinioni e nella morale » piuttosto che nelle istituzioni. Il positivismo è pertanto tenuto a contribuire « alla trasformazione delle agitazioni politiche in una crociata filosofica », che reprima le tendenze radicali, poiché esse sono in ultima analisi, « incompatibili con ogni retta concezione della storia » [53]; il nuovo movimento filosofico, quando verrà il momento insegnerà agli uomini che il loro

[49] *Ibid.*, p. 138.
[50] *Ibid.*, p. 140.
[51] *Ibid.*, p. 141.
[52] Vedi pp. 116, 118.
[53] *Discours sur l'esprit positif*, p. 57.

ordine sociale è retto da leggi eterne che nessuno può violare senza essere punito. Secondo queste leggi tutte le forme di governo sono « provvisorie »; e ciò significa che esse si adatteranno senza difficoltà all'inevitabile progresso dell'umanità. La rivoluzione, stando così le cose, non ha senso.

I « poteri provvisori » che governano la società, dice Comte, senza dubbio potranno godere di una maggiore sicurezza in seguito all'influenza della « politica positiva, la quale sola è capace di far infiltrare nel popolo il sentimento che, nello stato attuale delle loro idee, nessun mutamento è di importanza reale » [54]. I proprietari terrieri impareranno a loro volta che il positivismo tende a « rendere più saldo ogni potere nelle mani di coloro che di tale potere dispongono, non importa chi essi siano » [55]. Comte in seguito diviene anche più esplicito: egli denuncia « le strane ed estremamente pericolose » teorie e i conseguenti tentativi di sovvertire l'ordine prevalente basato sulla proprietà. Si tratta, egli afferma, di un'« assurda Utopia » [56]. È certo necessario migliorare le condizioni delle classi più povere, ma ciò deve essere fatto rispettando le distinzioni tra classe e classe e senza « turbare l'indispensabile ordine economico » [57]. Anche a tale proposito il positivismo offre il suo contributo promettendo di «proteggere le classi al potere contro ogni invasione anarchica » [58] e di mostrare il modo esatto in cui le masse vanno trattate. Chiarendo il significato del termine « positivo » nella sua filosofia, Comte riassume le basi della sua posizione in favore della *cause de l'ordre* ponendo l'accento sul fatto che la sua filosofia è per sua stessa natura « destinata non a distruggere ma a organizzare» e che essa «non pronun-

[54] *Cours de philosophie positive*, vol. IV, p. 141.
[55] *Discours...*, p. 78.
[56] *Cours...*, p. 151.
[57] *Ibid.*
[58] *Ibid.*, p. 152.

cerà mai una negazione assoluta »[59].

Abbiamo dedicato parecchio spazio all'importanza politica e sociale della sociologia di Comte poiché il successivo sviluppo del positivismo ha trascurato il forte legame tra princìpi sociali e princìpi metodologici.

Ora noi ci poniamo il problema circa quale tra i suoi princìpi rende la filosofia positiva il custode e il difensore adeguato dell'ordine esistente. Nel descrivere il contrasto tra lo spirito positivo dell'Illuminismo e le concezioni positivistiche posteriori[60], abbiamo già indicato la negazione della metafisica da parte di tali concezioni positivistiche e « la subordinazione dell'immaginazione all'osservazione »[61] che esse sostenevano. Abbiamo anche asserito che ciò comportava una tendenza ad accettare i dati di fatto. Tutti i concetti scientifici dovevano essere subordinati ai fatti: i primi dovevano semplicemente rendere chiari gli effettivi rapporti esistenti tra i secondi. I fatti e i loro rapporti rappresentavano un ordine inesorabile che comprendeva i fenomeni sociali così come quelli naturali. Le leggi che la scienza positivista scopriva e che la distinguono dall'empirismo, erano positive anche nel senso che sostenevano l'ordine prevalente per negare la necessità di costruire un ordine nuovo. Esse non escludevano la possibilità di riforme e mutamenti —al contrario, l'idea di progresso ha una grande importanza nella sociologia di Comte— ma le leggi del progresso erano parte del processo intrinseco all'ordine costituito, così che tale ordine progrediva armoniosamente verso uno stadio superiore senza dover essere prima distrutto.

Comte ebbe poche difficoltà ad arrivare a questa conclusione, poiché considerava i diversi stadi dello sviluppo storico come stadi di un « movimento filosofico » piuttosto che di un processo sociale. La legge com-

[59] *Discours...*, pp. 42 e segg.
[60] Vedi più sopra, p. 378.
[61] *Cours de philosophie positive*, p. 214.

tiana dei tre stadi lo dimostra molto chiaramente. La storia segue inevitabilmente dapprima i princìpi teologici, in seguito quelli metafisici, e infine quelli positivi. Una tale concezione permise a Comte di lottare da coraggioso guerriero contro l'*ancien régime* in un momento in cui l'*ancien régime* era stato da molto tempo vinto e la classe media aveva da molto tempo reso saldo il suo potere sociale ed economico. Comte interpretò l'*ancien régime* principalmente come l'impronta delle idee teologiche e metafisiche nella scienza.

Osservazione anzi che speculazione significa, nella sociologia di Comte, difesa dell'ordine anzi che rottura dell'ordine; significa autorità delle leggi naturali anzi che libera azione, unione anzi che disordine. L'idea dell'ordine, tanto importante nel positivismo di Comte, ha un fondamento totalitario sia nel suo significato sociale sia nel suo significato metodologico. Sul piano metodologico Comte poneva l'accento sull'idea di una scienza unica; la stessa idea che domina nei recenti sviluppi del positivismo. Egli voleva fondare la sua filosofia su un sistema di « princìpi universalmente riconosciuti » che derivassero la loro fondamentale legittimità solo dal « consenso volontario attraverso il quale il pubblico li confermasse come risultato di una discussione perfettamente libera »[62]. « Il pubblico », proprio come nel neopositivismo, si risolve in un gruppo di scienziati che hanno il necessario bagaglio di conoscenze e di preparazione specifica. I problemi sociali, per la loro natura complessa, devono essere in mano di « un piccolo gruppo di *élite* intellettuale »[63]. In tal modo, le questioni più vitali e di massima importanza per tutti, vengono sottratte dal campo delle lotte sociali e rinchiuse in un specifico ambito di studio riservato a una scienza specializzata. L'unificazione è una questione di accordo tra scienziati i cui tentativi in questo senso porteranno

[62] *Ibid.*, p. 46.
[63] *Ibid.*, p. 92; cfr. pp. 144 e segg.

prima o poi a « uno stato permanente e definitivo di unità intellettuale ». Tutte le scienze verranno messe nello stesso crogiuolo e fuse in un unico schema bene ordinato. Tutti i concetti saranno sottoposti alla prova dello « stesso unico metodo fondamentale » finché, in ultima analisi, essi risultino ordinati in « una sequenza razionale di leggi uniformi »[64]. Il positivismo, pertanto, « sistemerà l'insieme delle nostre concezioni »[65].

L'idea positivista di *ordine* si riferisce a un complesso di leggi totalmente diverso dal complesso di leggi dialettiche. Le prime sono essenzialmente affermative e costruiscono un ordine stabile; le seconde essenzialmente negative e tendenti a demolire la stabilità dell'ordine. Le prime considerano la società un insieme naturalmente armonioso, le seconde un sistema di antagonismi. « La nozione di legge naturale comporta ovviamente la conseguente idea di un ordine spontaneo, che si accompagna sempre alla nozione di una qualche armonia »[66]. La sociologia positivista è fondamentalmente « statica sociale », ed è del tutto in linea con la dottrina positivista secondo cui esiste « una vera e permanente armonia tra le varie condizioni esistenziali presenti nella società »[67]. L'armonia prevale, e, conseguentemente, ciò che bisogna fare consiste « nel contemplare l'ordine al fine di apportare a esso le dovute correzioni, ma non certo nel crearlo in alcun modo »[68].

Un'analisi più precisa delle leggi della statica sociale di Comte rivela la sua impressionante astrattezza e povertà. Essa si basa su due princìpi: primo, gli uomini hanno bisogno di lavorare per la loro felicità, e, secondo, ogni azione sociale mostra che essi sono condizionati in modo vincolante da interessi egoistici. Il compito principale della scienza politica positiva con-

[64] *Ibid.*
[65] *Système de politique positive*, Paris, 1890, vol. I, p. 11.
[66] *Cours de philosophie positive*, vol. IV, p. 248.
[67] *Ibid.*, p. 232.
[68] *Ibid.*, p. 252.

siste nello stabilire esattamente i diversi tipi di lavoro da compiere e nell'impiegare intelligentemente l'interesse egoistico per l'interesse comune. A tale proposito Comte afferma energicamente la necessità di una forte autorità. « Nell'ordine intellettuale non meno che in quello materiale, gli uomini avvertono soprattutto l'indispensabile necessità di una forza suprema capace di dirigere e di sostenere la loro continua attività raccogliendo e mettendo in ordine i loro sforzi spontanei »[69]. Quando il positivismo raggiungerà la sua posizione di dominio nel mondo, nell'ultimo stadio del progresso umano, muterà le forme di autorità precedentemente in vigore, ma certamente non abolirà l'autorità. Comte descrive una « teoria positiva dell'autorità »[70], immaginando una società in cui ogni attività sia basata sul consenso delle volontà individuali. La tendenza liberale di questa affermazione viene tuttavia messa in ombra. L'istinto di dominio trionfa, e il fondatore della sociologia positivista esalta poeticamente l'obbedienza e l'autorità. « Come è dolce obbedire quando possiamo godere della felicità... di essere convenientemente liberati, da capi saggi e meritevoli, dall'assillante responsabilità di decidere come ci dobbiamo generalmente comportare »[71].

La felicità sotto la protezione di un forte braccio —atteggiamento tanto caratteristico attualmente nelle società fasciste— si riallaccia all'ideale positivista di sicurezza. La sottomissione a un'autorità che gode di qualsiasi potere fornisce il più alto grado di sicurezza; e la perfetta sicurezza sia nella teoria che nella prassi —afferma Comte— è una tra le fondamentali realizzazioni del metodo positivista.

L'idea della sicurezza naturalmente non sorse con la filosofia positivista, ma era stata una caratteristica

[69] *Ibid.*, pp. 241-2.
[70] *Ibid.*, p. 244.
[71] *Ibid.*, p. 439.

importante del razionalismo da Descartes in poi. Il positivismo, tuttavia, riinterpretò il significato e la funzione di tale idea. Come abbiamo già indicato, il razionalismo asseriva che la base della sicurezza teorica e pratica era costituita dalla libertà del soggetto pensante. Su tale principio fondamentale esso costruì un universo che era razionale proprio fintanto che era dominato dalla forza intellettuale e pratica dell'individuo. La verità derivava dal soggetto e portava l'impronta della soggettività qualunque fosse la forma oggettiva che essa assumeva. Il mondo era reale fintanto che si conformava all'autonomia razionale del soggetto.

Il positivismo sposta la fonte della certezza dal soggetto del pensiero al soggetto della percezione. Ora è l'osservazione scientifica a garantire la certezza. Le funzioni spontanee del pensiero perdono di importanza, mentre ne guadagnano le sue funzioni ricettive e passive.

La sociologia di Comte, in conseguenza del concetto di ordine, è essenzialmente « statica sociale »; essa è anche « dinamica sociale » in conseguenza del concetto di *progresso*. Comte ha spiegato diverse volte il rapporto tra questi due concetti di base. L'ordine è « la condizione fondamentale del progresso » [72], e « ogni progresso tende in ultima analisi a rendere più saldo l'ordine » [73]. La ragione principale del fatto che gli antagonismi sociali hanno ancora la prevalenza sull'ordine è che l'idea di ordine e quella di progresso sono ancora divise, il che ha reso possibile ai rivoluzionari anarchici di usurpare l'idea di progresso. La filosofia positiva tende a riconciliare l'ordine e il progresso e a raggiungere una « comune soddisfazione dell'esigenza di ordine e dell'esigenza di progresso » [74]. Essa può fare ciò dimostrando che il progresso è di per se stesso ordine; non rivoluzione, ma evoluzione.

[72] *Discours...*, p. 56.
[73] *Cours de philosophie positive*, vol. IV, p. 17.
[74] *Ibid.*, p. 148; cfr. *Discours...*, pp. 53 e segg.

La sua interpretazione antimaterialistica della storia rese più facile l'impresa di Comte. Egli rimase legato alla concezione illuminista secondo cui il progresso è principalmente progresso intellettuale, continuo avanzamento della conoscenza positiva [75], ma si allontanò dalla concezione illuminista quanto più poteva nei confronti del suo contenuto materiale, mantenendo così la sua promessa di « sostituire un immenso movimento intellettuale alle sterili agitazioni politiche » [76]. Sottomessa alla fondamentale esigenza di salvaguardare l'ordine esistente, l'idea di progresso equivale allo sviluppo fisico, morale e intellettuale, ma solo entro i limiti permessi dal « sistema delle circostanze » [77]. L'idea comtiana di progresso esclude la rivoluzione, la trasformazione totale del sistema di circostanze esistenti. Lo sviluppo storico diviene né più né meno che un'armoniosa evoluzione dell'ordine sociale retta da perenni leggi « naturali ».

La « sociologia dinamica » deve spiegare i meccanismi di questa evoluzione. Essa consiste essenzialmente nel « concepire ogni stadio della società come il necessario risultato dello stadio precedente e l'indispensabile forza di quello successivo » [78]. La dinamica sociale tratta delle leggi che reggono tale continuità; in altri termini, tratta delle « leggi della successione », mentre la statica sociale considera le « leggi della coesistenza » [79]. La prima espone « la vera teoria del progresso », la seconda « la vera teoria dell'ordine ». Il progresso si identifica con un continuo sviluppo della cultura intellettuale nella storia. La legge fondamentale della dinamica sociale consiste nel sempre maggiore potere assunto dalle facoltà organiche per le quali l'uomo si distingue in natura dagli esseri organici inferiori, dalle

[75] *Discours...*, p. 59.
[76] *Ibid.*, p. 76.
[77] *Cours de philosophie positive*, vol. IV, p. 262.
[78] *Ibid.*, p. 263.
[79] *Ibid.*, p. 264.

facoltà, cioè dell'« intelligenza e della *socialità* » [80]. Con il procedere della civiltà, la natura dell'umanità si estrinseca sempre più nella sua forma concreta; il più alto livello di civiltà consiste nella massima conformità con la « natura » [81]. Il progresso storico è un progresso naturale, e, come tale, è retto da leggi naturali [82]. Il progresso è ordine.

Fino a questo punto il processo attraverso cui la teoria sociale si adatta alle condizioni esistenti non è completo. Tutti gli elementi che trascendono o superano la validità dei dati di fatto devono ancora essere esclusi: ciò richiede che la teoria sociale divenga *relativistica*. L'ultimo fondamentale aspetto del positivismo, afferma Comte, come era del resto prevedibile, consiste nella sua tendenza « a sostituire dovunque il relativo all'assoluto » [83]. Da questa « irrevocabile predominanza del punto di vista relativistico » Comte deduce la sua idea fondamentale secondo cui lo sviluppo sociale ha un carattere naturalmente armonioso. Ogni stadio storico della società è tanto perfetto quanto permettono la corrispondente « età dell'umanità » e il sistema delle circostanze [84]. Un'armonia naturale non domina solo tra le singole parti che coesistono nel sistema sociale, ma anche tra le potenzialità dell'uomo che si rivelano in tale sistema e la loro realizzazione.

Secondo Comte, il relativismo è inseparabile dalla concezione della sociologia come scienza esatta che tratta delle leggi immutabili della statica e della dinamica sociale. Queste leggi devono essere scoperte solo attraverso l'osservazione scientifica, la quale, a sua volta, richiede un costante progresso nella tecnica scientifica per affrontare i complicatissimi fenomeni che deve

[80] *Discours...*, p. 60.
[81] *Cours...*, p. 442.
[82] *Ibid.*, p. 264.
[83] *Discours...*, p. 43.
[84] *Cours...*, p. 279.

organizzare [85]. Il raggiungimento di una completa conoscenza coincide con la totale realizzazione del progresso scientifico; prima che venga raggiunta una tale perfezione ogni conoscenza e ogni verità saranno inevitabilmente parziali e relative al livello raggiunto dallo sviluppo intellettuale.

Fin qui, il relativismo di Comte è puramente metodologico, basato su una necessaria inadeguatezza dei metodi di osservazione. Poiché, tuttavia, lo sviluppo sociale è interpretato soprattutto come sviluppo intellettuale, il relativismo comtiano presuppone un'armonia prestabilita tra il lato soggettivo della sociologia (il metodo) e quello oggettivo (il contenuto). Tutte le forme e le istituzioni sociali, come abbiamo accennato, sono provvisorie, nel senso che, con il progredire della cultura intellettuale, esse si trasformeranno in altre forme e istituzioni che corrisponderanno alle capacità intellettuali di uno stadio storico più avanzato. Il loro carattere provvisorio, sebbene sia un segno della loro imperfezione, è allo stesso tempo segno della loro (relativa) verità. I concetti del positivismo sono relativistici in quanto tutta la realtà è relativa.

La scienza, secondo Comte, è il campo del relativismo teorico, dal cui ambito vengono esclusi i « giudizi di valore ». La sociologia positiva « non approva né condanna i fatti politici, ma guarda a essi... come semplici oggetti di osservazione » [86]. Quando la sociologia diviene una scienza positiva essa prescinde da ogni interesse circa il « valore » di una data forma sociale. La ricerca umana della felicità non è un problema scientifico, né è un problema scientifico quello che riguarda il miglior modo possibile di realizzare le sue esigenze e le disposizioni dell'uomo. Comte si vanta di poter facilmente considerare l'intero campo della fisica sociale « senza mai usare la parola " perfezionamento ",

[85] *Ibid.*, pp. 216 e segg.
[86] *Ibid.*, p. 293.

che è una volta per tutte sostituita dal termine puramente scientifico di "sviluppo"»[87]. Ogni livello storico rappresenta uno stadio di sviluppo più alto del precedente in seguito al fatto che lo stadio posteriore è il necessario prodotto del precedente e dispone di una maggiore esperienza e di nuove conoscenze. Comte sostiene tuttavia che il suo concetto di sviluppo non esclude il perfezionamento[88]. Le essenziali condizioni degli uomini e le loro capacità sono migliorate con lo sviluppo sociale: ciò è incontestabile. Il miglioramento delle capacità umane, tuttavia, ha luogo principalmente nella scienza, nell'arte, nella morale, ed esse tutte, insieme con il miglioramento nelle condizioni sociali, procedono «gradatamente, entro limiti convenienti». Pertanto i tentativi di stabilire un nuovo ordine sociale attraverso metodi rivoluzionari non hanno posto nello schema comtiano: essi possono essere completamente trascurati. «La vana ricerca di un governo migliore» non è necessaria[89], poiché ogni forma di governo costituito ha una sua relativa validità che è messa in discussione solo da coloro che assumono un punto di vista assolutistico, il quale è falso per definizione. Il relativismo comtiano termina così nella «teoria positiva dell'autorità».

Il rispetto di Comte per l'autorità costituita si accorda facilmente con una totale tolleranza. Entrambi gli atteggiamenti, inoltre, sono in armonia con i princìpi del relativismo scientifico. Non vi è possibilità di condannare: «Senza la minima alterazione dei propri princìpi», il positivismo può «rendere perfetta giustizia filosofica a tutte le dottrine prevalenti»[90]; una virtù che lo farà risultare accettabile «a tutte le diverse fazioni esistenti»[91].

[87] *Ibid.*, p. 264.
[88] *Ibid.*, p. 275.
[89] *Ibid.*, p. 224.
[90] *Ibid.*, p. 149.
[91] *Ibid.*, p. 153.

L'idea di tolleranza, con lo sviluppo del positivismo, aveva mutato carattere e funzione. Gli Illuministi francesi, che avevano lottato contro lo stato assoluto, non diedero alcuna base relativistica alla loro esigenza di tolleranza, ma asserirono tale esigenza come parte del loro sforzo generale di stabilire una forma di governo migliore; «migliore» proprio nel senso che Comte respingeva. Tolleranza non significava giustizia per tutte le fazioni esistenti. In realtà significava l'abolizione di una delle fazioni più influenti; quella, cioè, del clero unito alla nobiltà feudale, che si serviva dell'intolleranza come strumento di dominio.

Quando entrò in scena Comte, la sua «tolleranza» non era un principio in favore di coloro che si opponevano all'ordine costituito, ma degli altri, che combattevano questi oppositori. Quando il concetto di progresso divenne formale, la tolleranza si staccò dal principio che le aveva dato corpo nel diciottesimo secolo. Inizialmente, il positivismo aveva affermato l'esigenza di una nuova società, e la tolleranza comportava l'intolleranza verso coloro che si opponevano a tale principio. Il concetto formale di tolleranza, invece, comportava anche l'accettazione delle forze di reazione e regresso. L'esigenza di questo tipo di tolleranza derivò dal fatto che si era rinunciato a tutti i princìpi che trascendevano la realtà di fatto, i quali, agli occhi di Comte, erano simili a quelli che tendevano all'assoluto. In una filosofia che giustificava il sistema sociale prevalente, l'insegna della tolleranza divenne sempre più utile ai beneficiari di tale sistema.

Comte, tuttavia, non considera tutte le fazioni in modo uguale. Egli afferma molte volte che vi è un essenziale affinità tra il positivismo e un ampio gruppo sociale: il proletariato. I proletari hanno una disposizione ideale per il positivismo[92]. Comte dedica un intero paragrafo del *Système de politique positive* all'as-

[92] *Discours...*, p. 86.

serzione del principio secondo cui « i nuovi filosofi troveranno i loro più energici alleati tra i proletari » [93].

Il proletariato preoccupava la sociologia di Comte, così come preoccupava la sua antitesi: la critica marxiana. Non vi poteva essere alcuna teoria positiva della società civile almeno che il proletariato non potesse essere inserito nell'armonioso ordine del progresso che esso contraddiceva tanto palesemente. Infatti, se il proletariato è la classe fondamentale della società civile, le leggi del progresso di tale società sono le leggi dell'abolizione del proletariato, e la teoria della società deve essere di carattere negativo. La sociologia deve, di conseguenza, presentare una confutazione della tesi dialettica secondo cui l'accumulazione della ricchezza si verifica contemporaneamente all'intensificarsi della povertà.

Comte considerava questa tesi « un pregiudizio sinistro e immorale » [94], che il positivismo doveva estirpare se voleva mantenere « la disciplina industriale » di cui la società ha bisogno per funzionare. Egli sostenne che la teoria e l'applicazione pratica del liberalismo non potevano mantenere la disciplina. « L'idea vana e irrazionale di tener conto solo di quel grado di ordine che si manifesta spontaneamente » (si manifesta, cioè, attraverso il libero giuoco delle forze economiche) comporta una « grave rassegnazione » della prassi sociale dinnanzi a qualsiasi reale contingenza del processo sociale [95].

La certezza dell'esistenza di leggi di progresso necessarie non portava Comte a negare l'importanza degli sforzi pratici per attuare riforme che potessero rimuovere ogni ostacolo nello sviluppo di tali leggi. Il programma positivista di riforma sociale preannuncia il mutamento del liberalismo in autoritarismo. Contraria-

[93] *Système de politique positive*, vol. I, p. 129.
[94] *Cours...*, pp. 201 e segg.
[95] *Ibid.*, p. 202.

mente a Hegel, la cui filosofia mostrava una tendenza simile, Comte sorvola sul fatto che tale mutamento è reso necessario in seguito alla struttura antagonistica della società civile. I conflitti di classe, dice Comte, non sono che residui di un regime antiquato, che dovranno presto venire eliminati dal positivismo senza alcuna minaccia alla « fondamentale istituzione della proprietà » [96].

Il regime positivista, afferma Comte, migliorerà le condizioni del proletariato anzi tutto attraverso l'educazione, e in secondo luogo attraverso « la creazione del lavoro » [97]. Una tale concezione implica uno stato gerarchico, che governi su ogni aspetto della società, retto da un'*élite* culturale composta da tutti i gruppi sociali e permeato da una nuova moralità che unisca i diversi interessi in un unico insieme [98]. Nonostante le molte dichiarazioni che questo stato gerarchico deriverà la sua autorità dal libero consenso dei suoi membri, lo stato di Comte in molti aspetti ricorda il moderno stato autoritario: possiamo notare, per esempio, che ci deve essere una « spontanea unione tra la mente e il braccio » [99]. Ovviamente, il potere che governa al di sopra di tutto ha una parte importante nello stabilire una tale unione. Comte espone il problema in termini anche più espliciti. Egli afferma che lo sviluppo industriale ha già raggiunto una fase in cui diviene necessario « regolare il rapporto tra imprenditore e lavoratore conducendoli verso un'indispensabile armonia che non è più garantita sufficientemente dai liberi antagonismi naturali che si sviluppano tra loro » [100].

L'unione tra imprenditori e lavoratori, ci si assicura, non è assolutamente intesa come un passo verso l'abo-

[96] *Ibid.*, p. 201, nota.
[97] *Discours...*, p. 93.
[98] Cfr. soprattutto *Cours de philosophie positive*, vol. IV, pp. 150 e segg.
[99] *Ibid.*, p. 152.
[100] *Ibid.*, vol. VI, pp. 433 e segg.

lizione della posizione inevitabilmente inferiore del lavoratore. L'attività di quest'ultimo, sostiene Comte, è per natura di minore importanza e responsabilità di quella dell'imprenditore. La società è una «gerarchia positiva», e l'accettazione della stratificazione sociale è indispensabile per la vita dell'insieme[101]. Conseguentemente, la nuova morale deve essere principalmente una morale di «obbedienza» alla società concepita come un tutto. Le giuste pretese del proletariato divengono anche esse doveri a cui bisogna obbedire. Il lavoratore riceverà « dapprima educazione e poi lavoro ». Comte non sviluppa questo « programma di creazione del lavoro »; tuttavia parla di un sistema in cui tutte le funzioni private divengono pubbliche[102], così che ogni attività sia organizzata ed esplichi un servizio pubblico.

Questa « nazionalizzazione » del lavoro non ha naturalmente nulla che fare con il socialismo. Comte pone l'accento sul fatto che nell'« ordine positivo », « le varie imprese pubbliche possono essere affidate, in misura sempre maggiore, all'industria privata », sempre che un tale « mutamento amministrativo » non pregiudichi la necessaria disciplina[103]. A tale proposito egli si riferisce a un'organizzazione divenuta sempre più importante nel mantenere l'ordine costituito: l'esercito. Il suo sforzo di rendere giustizia a tutti i gruppi sociali allo stesso modo lo conduce a raccomandare la sua filosofia alla « classe militare », facendo presente che il positivismo, sebbene sia favorevole al lento scomparire dell'attività militare, « giustifica esplicitamente l'importante funzione provvisoria dell'esercito per il necessario mantenimento dell'ordine materiale »[104]. A causa dei gravi disordini a cui è incline il sistema sociale,

[101] Vol. VI, p. 497.
[102] *Ibid.*, p. 485.
[103] *Ibid.*, p. 503.
[104] *Ibid.*, p. 529.

« l'esercito ha il compito sempre più essenziale di partecipare attivamente... a mantenere la regolarità dell'ordine pubblico »[105]. Con lo scomparire delle guerre tra nazioni, noi vedremo che all'esercito verrà attribuita in misura sempre maggiore la « missione sociale » di una grande gendarmeria politica (*une grande maréchaussée politique*)[106].

Nei riguardi di un aspetto di importanza fondamentale, il sistema di Comte accetta la funzione emancipatrice della filosofia occidentale, poiché tende a colmare lo iato esistente tra gli individui isolati e a unirli in un vero universale. Abbiamo cercato di dimostrare che il metodo positivista portava alla ricerca dell'unione, e abbiamo sottolineato quanto ciò implicava di negativo. L'idea di un ordine positivo universale, tuttavia, condusse Comte a superare la vuota concezione di una scienza unica e l'opprimente immagine di un governo di grandi sacerdoti positivisti. Vi è anche un'altra universalità che prevale nel sistema di Comte: quella della *società*. Essa si manifesta come l'ambiente in cui l'uomo vive la sua vita storica, e allo stesso tempo, costituisce il solo oggetto della teoria sociale. L'individuo ha una importanza minima nella sociologia di Comte; è interamente assorbito dalla società, e lo stato è solo un prodotto secondario delle inesorabili leggi che governano il processo sociale.

Sotto questo aspetto, la sociologia di Comte supera i limiti della filosofia politica di Hegel. La teoria positiva della società non vede ragione di confinare lo sviluppo umano entro i limiti degli stati nazionali sovrani. La sua idea di un ordine universale si realizza solo attraverso l'unione di tutti gli individui nell'umanità, e l'abolizione, da parte del positivismo, degli antiquati princìpi teologici e metafisici si realizza nel riconoscimento dell'*umanità* come l'*être suprême*. L'umanità, non

[105] *Ibid.*, p. 356.
[106] *Ibid.*, p. 357.

lo stato, costituisce il vero universale, anzi, la sola realtà [107]. Essa è la sola entità che, quando gli uomini raggiungano la maturità, è degna di riverenza religiosa. «La grande idea dell'Umanità eliminerà irrevocabilmente quella di Dio» [108].

È come se Comte, con questa sua idea di umanità, avesse tentato di fare ammenda per l'atmosfera opprimente in cui si muove la sua sociologia positivista.

4. La filosofia positiva dello stato: Friedrich Julius Stahl

Nonostante i suoi aspetti sinistri e il suo orientamento anacronistico (che incitava alla lotta contro l'*ancien régime* quando esso ormai era stato sostituito dal nuovo regime della classe media simbolizzato molto chiaramente nel governo del «re borghese» Louis Philippe) il positivismo di Comte espresse la coscienza di una classe sociale che si era fatta strada e aveva trionfato attraverso due rivoluzioni. La filosofia positiva affermava che il corso della storia umana conduceva verso la definitiva subordinazione di tutti i rapporti umani agli interessi dell'industria e della scienza, implicando, con ciò, che lo stato sarebbe stato lentamente assorbito da una società che avrebbe compreso tutta la terra.

La filosofia positiva in Germania assunse un carattere molto diverso da quello della filosofia positiva francese. Le aspirazioni politiche della classe media tedesca erano state sconfitte senza lotta:

> Mentre in Inghilterra e in Francia il feudalesimo era stato completamente abolito, o, almeno, come nel primo di questi questi due paesi, ridotto a poche forme insignificanti da una potente e ricca classe media concentrata nelle grandi città e

[107] *Système de politique positive*, vol. I, p. 334.
[108] *Ibid.*, p. 329.

> particolarmente nella capitale, in Germania la nobiltà feudale aveva mantenuto gran parte dei suoi antichi privilegi. Il sistema feudale del diritto di proprietà prevaleva quasi dovunque. I proprietari terrieri avevano persino mantenuto la giurisdizione sui loro servi... Questa nobilità feudale, allora estremamente numerosa e in parte molto ricca, era considerata, ufficialmente, il primo «Ordine» del paese. Da essa provenivano i funzionari governativi, e, quasi esclusivamente, gli ufficiali dell'esercito [109].

La Restaurazione rinforzò l'assolutismo a un punto tale che la borghesia si trovò ostacolata in tutti i sensi [110]. La lotta contro tale assolutismo, così come contro ogni forma di assolutismo, dalle guerre di liberazione in poi, si era limitata alla pretesa di ottenere da parte della monarchia una forma di costituzione parlamentare. Infine, fu estorta a Frederick William III la promessa che egli avrebbe riconosciuta una qualche forma di sovranità popolare. Tale promessa, tuttavia, si concretò nella ridicola realtà degli Stati provinciali, a proposito dei quali uno storico ha fatto il seguente commento: «Questo era un sistema antiquato di rappresentare interessi particolari, in cui i membri del parlamento godevano di un potere indisputato, specialmente nelle province orientali. La condizione per far parte del parlamento degli stati era la proprietà terriera (*Grunddeigentum*)! Anche nelle province del Reno [cioè nelle aree maggiormente industrializzate], a venticinque rappresentanti delle città si opponevano cinquantacinque rappresentanti della proprietà terriera» [111]. La classe media si trovava dovunque in una minoranza disperata.

Gli interessi di questi Stati provinciali erano pari alla loro incapacità di agire e ciò appare chiaramente sul piano dei dibattiti parlamentari. Johann Jacoby, uno tra i principali esponenti dell'opposizione demo-

[109] Engels, *Germany: Revolution and Counter-Revolution*, International Publishers, New York, 1933, p. 11.
[110] Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, vol. X, Berlin, 1922, pp. 395 e segg., 402 e segg.
[111] Veit Valentin, *Geschichte der Deutschen Revolution 1848-9*, Berlin, 1930, vol. I, p. 27.

cratica, a proposito degli stati provinciali si espresse in questi termini:

Sarebbe difficile trovare un'istituzione meno popolare e che il sano buon senso del popolo considera un onere più inutile degli Stati provinciali. Ognuno ci risparmierebbe volentieri la fatica di provare sulla base della documentazione che, tra tutti i provvedimenti presi da tali stati, neppure uno potrebbe essere considerato di qualche interesse generale. Non furono impediti evidenti abusi, né si fece nulla contro il dispotismo burocratico. Tutto il lavoro di numerose assemblee si ridusse a fondare case di correzione, istituzioni per sordomuti e malati di mente, e compagnie di assicurazione contro gli incendi, oppure a stabilire leggi per la costruzione di nuove strade, ferrovie, tasse per i cani, e così via... [112].

Quando Frederick William IV andò al governo, tutte le aspirazioni di una riforma liberale erano scomparse [113]. L'assolutismo, accompagnato da una completa trasformazione della cultura, trionfava. « La Prussia delle riforme di von Stein, delle guerre di liberazione, delle lotte di Humboldt e Hardenberg per avere una costituzione, divenne la Prussia della monarchia romantica, dell'irrazionalismo teistico, e dell'idea cristiana dello stato. Berlino cessò di essere l'università di Hegel e degli hegeliani, e divenne l'università dei filosofi della Rivelazione: Schelling e Stahl » [114].

Il sistema hegeliano, che aveva considerato lo stato e la società come una totalità « negativa » e aveva sottomesso entrambi al processo storico della ragione, non poteva più essere approvato e considerato la filosofia ufficiale. Per il nuovo governo, che allora seguiva la politica dello Zar russo e del principe Metternich, nulla era più sospetto della ragione e della libertà [115]. Esso

[112] Citato in Franz Mehring, *Zur Preussischen Geschichte von Tilsit bis zur Reichsgründung*, Berlin, 1930, p. 241.

[113] Friedrich Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, vol. II, Freiburg, 1933, p. 31.

[114] Erich Kaufmann, *Studien zur Staatslehre des manarchischen Prinzips*, Leipzig, 1906, p. 54.

[115] Valentin, *op. cit.*, pp. 37 e segg.

aveva bisogno di un principio di giustificazione positivo, che proteggesse lo stato dalle forze ribelli e gli facesse da scudo, in modo più efficace di Hegel, dagli attacchi della società. La reazione positivista che ebbe luogo in Germania, fu, in senso stretto, una filosofia dello stato, non della società. Un leggero spostamento da questo processo si ebbe quando Lorenz von Stein, unendo la tradizione hegeliana con il movimento francese, spostò l'accento sulla struttura della società. Gli effetti di tale spostamento sullo sviluppo della teoria sociale in Germania, furono, tuttavia, trascurabili. La filosofia positiva dello stato continuò a dominare per decenni la teoria e l'azione politica della Germania.

La filosofia di Stahl propose un compromesso a coloro che erano in favore dell'assolutismo individuale e alle blande richieste della classe media tedesca; propose, cioè, un sistema costituzionale basato sulla rappresentanza (sebbene non del popolo nel suo insieme, ma solo degli stati provinciali), garanzie legali dei diritti civili, l'inalienabilità della libertà personale, l'eguaglianza dinnanzi alla legge, e un sistema giuridico razionale. Stahl si sforzò in tutti i modi di distinguere con cura il suo conservatorismo monarchico da ogni tentativo di difesa dell'assolutismo basato sull'arbitrio [116].

L'importanza della filosofia di Stahl consiste senza dubbio nel suo tentativo di adattare l'autoritarismo antirazionalistico allo sviluppo sociale della classe media. Per esempio, Stahl riallaccia la teoria della proprietà basata sul lavoro con la dottrina feudale secondo cui ogni proprietà è, in ultima analisi, dovuta a una assegnazione da parte delle autorità [117]. Egli propone il *Rechtsstaat*, ma subordina la sua garanzia dei diritti

[116] Cfr. *Das monarchische Prinzip*, Heidelberg, 1845; e *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirke*, seconda ed., Berlin, 1868.

[117] *Philosophie des Rechts*, terza e quarta ed., Heidelberg, 1854, vol. II, pp. 356, 360.

civili all'autorità sovrana del monarca[118]. Stahl era antiliberale, tuttavia non era il portavoce solo del passato feudale, ma anche di quel periodo storico a venire in cui la stessa classe media divenne antiliberale. Il suo nemico principale non era la classe media, ma la rivoluzione che minacciava tale classe, la nobiltà, e lo stato monarchico allo stesso tempo. Il suo antirazionalismo servì la causa di un'aristocrazia al potere che ostacolava il progresso razionale, così come servì gli interessi di ogni forma di potere che non potesse essere giustificata su base razionale.

La rivoluzione, ebbe a dichiarare Stahl, è « l'infamia della storia mondiale del nostro tempo ». Essa vorrebbe fondare tutto lo stato sulla volontà dell'uomo anzi che sul comandamento e sull'ordine di Dio »[119]. È molto significativo che il principio secondo cui lo stato si basa sulla volontà degli uomini era proprio quello asserito dalla classe media in ascesa nella sua lotta contro l'assolutismo feudale. La dottrina di Stahl respinse tutta la filosofia del razionalismo occidentale[120] che si accompagnò a tale lotta. Egli condannò il razionalismo moderno come la matrice della rivoluzione: tale filosofia, egli disse, è nella « sfera interiore e religiosa ciò che la rivoluzione è nella sfera esterna e politica »[121], cioè « l'allontanarsi dell'uomo da Dio ».

Dal momento che il razionalismo tedesco trovò la sua espressione più rappresentativa in Hegel, Stahl diresse il suo attacco principalmente contro di lui. Egli

[118] *Ibid.*, vol. III, pp. 137 e segg.

[119] « Was ist die Revolution? », in *Siebzehn parlamentarische Reden*, Berlin, 1862, p. 234.

[120] Tale atteggiamento ebbe inizio nella teoria politica tedesca precedentemente a Stahl; e Haller, l'influenza di Burke (F. Gentz), i romantici, e la *Historische Schule* contribuirono a esso. Tuttavia, solo nell'opera di Stahl le tendenze e i movimenti sorti in queste scuole raggiunsero un'elaborazione sistematica e un riconoscimento politico.

[121] *Was ist die Revolution?*, p. 240.

pronunciò la risposta ufficiale dei gruppi al potere in Germania alla filosofia di Hegel. Tali gruppi compresero il vero carattere della filosofia di Hegel in modo molto più profondo che non i suoi interpreti accademici, che la considerarono un'esaltazione incondizionata dell'ordine costituito. La dottrina di Hegel è « una forza ostile », essenzialmente distruttiva »[122]. La sua dialettica nega la realtà esistente, e la sua teoria « si trova sin dall'inizio sullo stesso piano della rivoluzione »[123]. La sua filosofia politica, incapace di dimostrare l'« unità organica » tra i soggetti e la sola personalità suprema [l'autorità di Dio e del monarca], indebolisce le basi del sistema sociale e politico prevalente[124]. Non citeremo altri tra i molti passi in cui Stahl mette in luce le caratteristiche sovversive dell'hegelismo, ma cercheremo, piuttosto, di esporre le concezioni che Stahl critica, prende di mira e condanna.

Stahl accusa Hegel insieme con gli altri rappresentanti più significativi del razionalismo europeo da Descartes in poi. Un tale atteggiamento ricorre anche negli attacchi ideologici mossi dal Nazional-socialismo[125]. Il razionalismo interpreta lo stato e la società attraverso la ragione, e, in tal modo, pone i princìpi che devono inevitabilmente condurlo a opporsi a « ogni verità e a ogni prestigio prestabiliti ». Il razionalismo, dice sempre Stahl, ha in sé il principio della « falsa libertà » e ha sostenuto tutte quelle idee che trovano la loro ultima realizzazione nella rivoluzione[126]. La ragione non è mai soddisfatta dalla verità « prestabilita »; essa « disprezza il nutrimento che le si offre »[127].

Stahl vide nella teoria del Diritto Naturale la più

[122] Stahl, *Philosophie des Rechts*, vol. I, pp. XIV e 455.

[123] *Ibid.*, p. 473.

[124] *Ibid.*, vol. III, p. 6.

[125] Vedi in particolare H. Heyse, *Idee und Existenz*, Hamburg, 1935, e F. Böhm, *Anti-Cartesianismus*, Leipzig, 1938.

[126] *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirke*, p. 11.

[127] *Philosophie des Rechts*, vol. I, p. 263.

pericolosa realizzazione del razionalismo. Egli riassunse tale teoria come « la dottrina che fa derivare la legge e lo stato dalla natura o dalla ragione dell'uomo [considerato come individuo] »[128]. A essa Stahl contrappone la tesi secondo cui la natura e la ragione dell'individuo non possono servire da norma per l'organizzazione sociale, poiché l'esigenza della rivoluzione è sempre stata sostenuta in nome della ragione dell'individuo. Il diritto naturale non può essere portato a coincidere con il diritto positivo così come lo stato razionale di Hegel non può essere portato a coincidere con la forma costituita dello stato. Stahl considerò l'idea del diritto naturale nel suo significato critico: pensò, cioè, che esso attribuisse all'individuo diritti maggiori e più alti di quelli a lui concessi dal diritto positivo. Pertanto, egli oppose alla tesi del diritto naturale la concezione secondo cui « il diritto e il diritto positivo sono concetti equivalenti [*gleichbedeutende*] », e alla dialettica « negativa » di Hegel oppose una « filosofia positiva » dell'autoritarismo.

Abbiamo così indicato il disprezzo per la ragione da parte della filosofia positiva, e abbiamo affermato che il metodo di tale filosofia implicava una completa accettazione del potere costituito. L'opera di Stahl conferma questa nostra affermazione. Egli è un positivista consapevolmente[129], in seguito al suo desiderio di « salvare il valore del positivo, del concreto, dell'individuale; di salvare, cioè, il valore dei fatti »[130]. A Hegel rimprovera dunque la sua incapacità di spiegare i particolari fatti di cui è composto l'ordine della realtà[131]. Costantemente occupato allo studio dell'universale, Hegel non scende mai al contenuto individuale

[128] *Ibid.*, p. 252.
[129] Cfr. Karl Mannheim, *Das konservative Denken*, « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », vol. LVII, 1927, pp. 84 e segg.; e E. Kaufmann, *op. cit.*, pp. 58 e segg.
[130] *Philosophie des Rechts*, vol. II, p. 38.
[131] *Ibid.*, p. 37.

dei fatti, che costituisce il suo vero contenuto.

La « conversione alla scienza » che Stahl auspica[132], significa conversione al positivismo; o meglio, a un tipo di positivismo certamente particolare, rappresentato, nella concezione di Stahl, dalla « filosofia positiva » di Schelling[133]. Schelling viene lodato per aver sostenuto il diritto della « storicità » nei confronti della « logica che si trova al di fuori del tempo e al di là dell'azione »[134]. Tutto ciò che si è sviluppato nella storia sorgendo dall'eterna vita della nazione, tutto ciò che è stato confermato dalla tradizione, possiede una verità sua propria e non è riducibile alla ragione. Stahl interpreta Schelling secondo i princìpi della *Historische Schule*, che si era servita della particolare autorità dei dati di fatto per giustificare il diritto positivo esistente. Nell'articolo che espose il programma della *Historische Schule*, Friedrich Karl von Savigny, nel 1814, aveva scritto: « Non vi può essere alcun problema di scelta tra il bene e il male, come se l'accettazione del dato di fatto fosse un bene e il suo rifiuto fosse un male e allo stesso tempo risultasse possibile. Il rifiuto del dato di fatto è, piuttosto, del tutto impossibile. Il dato di fatto ci domina inevitabilmente; noi ci possiamo sbagliare nei suoi confronti, ma non possiamo mutarlo »[135]. Il sistema giuridico prevalente e tutta la gamma dei diritti erano parte della « vita generale del *Volk* » in cui tale sistema si era sviluppato naturalmente attraverso la storia; la legge e il diritto non potevano essere sottomessi ai princìpi critici della ragione. La teoria storicistica di Savigny respinse, così come fece più tardi il positivismo, la « filosofia negativa » del razionalismo (e particolarmente la dottrina del Diritto Naturale), asserendo che tale filosofia era ostile all'ordine costi-

[132] *Ibid.*, p. VII.
[133] Vedi la prefazione alla seconda edizione del vol. II.
[134] Vol. I, p. XVII.
[135] Ernst Landsberg, *Geschichte der deutschen Rechtwissenschaft*, vol. III, München, 1910, p. 201.

tuito. Savigny condivise con la posteriore sociologia positivista anche la tendenza a interpretare i processi sociali come fenomeni naturali. Tutto, nella vita della società, era considerato un organismo, e ogni organismo era considerato di per se stesso buono e giusto. Schelling descrisse l'ordine giuridico come un « ordine naturale », come, per così dire, una « seconda natura », e si oppose a ogni tentativo di trasformare tale ordine sulla base degli interessi della libertà. « L'ordine giuridico non è un ordine morale, ma semplicemente un ordine naturale, sul quale la libertà ha un potere e un'autorità pari a quelli che esercita sulla natura sensoriale. Non c'è dunque da meravigliarsi che ogni tentativo di rendere l'ordine giuridico un ordine morale si presenti come un'assurdità e come la forma più temibile di dispotismo, la quale deriva direttamente da un tale tentativo »[136]. L'affermazione secondo cui la natura dominava la società fu considerata come un antidoto contro le asserzioni della « volontà razionale » di mutare l'ordine costituito per renderlo in accordo con gli interessi dei liberi individui.

Stahl incorporò i princìpi delle scuole « naturalistiche » nella sua filosofia positiva con l'esplicito intento di servirsene come princìpi di giustificazione. Egli non esitò a sottolineare, all'inizio della sua opera, che la filosofia aveva una funzione protettiva.

« Per un secolo e mezzo, la filosofia ha fondato l'autorità, il matrimonio, la proprietà, non sulla volontà e sull'ordine di Dio, ma sulla volontà e sul consenso degli uomini. I popoli hanno seguito tale dottrina stabilendo essi stessi quali dovevano essere i loro capi e quale il loro ordine storico, e infine sorgendo contro la stessa istituzione della proprietà »[137]. Ogni filosofia che « faccia derivare l'universo naturale e morale dalla

[136] Schelling, *System des trascendentalen Idealismus*, in *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, 1858, vol. III, pp. 583 e segg.

[137] *Philosophie des Rechts*, vol. II, p. X.

ragione, cioè dalle leggi e dagli attributi del pensiero »[138], minaccia l'ordine costituito e pertanto deve essere estirpata. La filosofia positiva che ne prende il posto « favorirà il rispetto per l'ordine e l'autorità che Dio ha voluto governassero tra gli uomini, e tutti i diritti e le condizioni che la Sua Volontà ha riconosciuto »[139]. L'ordine e l'autorità, i due termini fondamentali del positivismo comtiano, ricompaiono nella filosofia politica di Stahl. Anch'egli offre il suo contributo ideologico al potere costituito, e con non meno perseveranza di Comte.

Stahl è particolarmente sensibile all'imperativo di giustificare la proprietà. « Dovremmo —egli dice— lasciare ai Proudhon il problema di stabilire che cos'è la proprietà? »[140]. Se, come afferma il razionalismo, la proprietà deve basare il proprio diritto solo sulla volontà dell'uomo, ne segue « che ha ragione il comunismo nei confronti della filosofia del diritto sostenuta dai tempi di Grozio sino a Hegel,... così come nei confronti della nostra attuale società »[141]. La proprietà e l'intero sistema dei rapporti sociali e politici devono essere sottratti al razionalismo e giustificati sulla base di un principio più solido. La filosofia politica di Stahl si sforza di considerare tutti gli elementi del sistema sociale prevalente come gli elementi di una realtà vera e giusta; il suo metodo consiste nel condurre la volontà e la ragione degli uomini verso l'autorità di tali elementi.

Non ci soffermeremo a lungo su tale metodo. In sostanza esso consiste far risalire, direttamente o indirettamente, tutto l'ordine sociale e politico alla volontà di Dio. Quanto più vitale è il problema in questione, tanto più direttamente esso deriva da Dio. « La distribuzione della ricchezza » è « opera della volontà di-

[138] *Ibid.*, p. XVIII.

[139] *Ibid.*, p. XXII.

[140] *Ibid.*, p. XVII.

[141] *Ibid.*, p. 375.

vina »[142]. Le istituzioni della società sono basate sull'« ordine del mondo e dell'umanità stabilito da Dio »[143]. L'ineguaglianza sociale dipende dalla volontà di Dio: « Vi devono essere diritti diversi per l'uomo, la donna, il bambino, l'incolto lavoratore vincolato alla legge e il proprietario che ne è libero. I diritti devono essere diversi l'uno dall'altro a seconda del mutare del sesso, dell'età, della condizione sociale e della classe »[144]. Lo stato e la sua autorità costituiscono un'istituzione politica, e sebbene gli uomini siano liberi di vivere sotto costituzioni diverse, « non solo lo *stato come tale* è voluto da Dio, ma anche le *particolari* costituzioni e le *particolari* autorità sono dovunque stabilite per decreto divino »[145].

Questo metodo si accompagna a una filosofia individualistica[146] anche più insidiosa, perché accetta le idee progressistiche del razionalismo della classe media interpretandole in un contesto irrazionalistico. La « personalità » è esaltata come un'« entità primordiale » e un « concetto primordiale »[147]. Il mondo creato raggiunge il suo apice nell'esistenza della personalità; e quest'ultima è un « fine assoluto » e la portatrice del « diritto primordiale »[148]. Tale principio frutta a Stahl la sua nozione di umanitarismo, la nozione, cioè, secondo cui il « benessere, il diritto e l'onore di ogni individuo, anche del più abbietto, deve interessare la comunità; secondo cui ognuno deve essere preso in considerazione, protetto, onorato e fornito di beni a seconda della sua individualità, senza riguardo alla discendenza, alla razza, alla condizione sociale, all'ere-

[142] *Ibid.*, p. 376.
[143] *Ibid.*, p. 191.
[144] Vol. I, p. 277.
[145] Vol. III, p. 177.
[146] Vol. II, Libro I.
[147] *Ibid.*, p. 14.
[148] *Ibid.*, p. 312.

dità... »[149]. Nel contesto antirazionalistico della filosofia di Stahl, queste idee progressiste assumono tuttavia un significato opposto a quello originario. L'esaltazione della « personalità » mette in ombra le più oscure realtà del sistema sociale e le fa apparire solo come una totalità di rapporti sociali che sorge dalla Persona di Dio e termina, in terra, nella persona del monarca sovrano. Lo stato e la società, che in realtà sono dominati da rapporti di potere e retti da leggi economiche, appaiono come un *Reich* morale governato da leggi, diritti e doveri etici. La Restaurazione sembra aver costituito il giusto mondo per lo sviluppo della personalità.

Il prematuro individualismo di Stahl mette in luce una fondamentale verità circa la filosofia moderna; mette cioè in luce che il punto di vista del concreto è spesso più lontano dalla verità di quello dell'astratto. La reazione contro l'idealismo tedesco vide lo svilupparsi e l'aumentare di importanza di una tendenza intellettuale a unire la filosofia alla concretezza della vita reale. Si avvertì l'esigenza che la concreta situazione esistenziale dell'uomo prendesse il posto dei concetti astratti della filosofia e divenisse il principio del pensiero. Ma quando la concreta esistenza dell'uomo testimonia la presenza di un ordine irrazionale, la condanna del pensiero astratto e la resa al « concreto » equivale alla resa degli elementi critici della filosofia, della sua opposizione a una realtà irrazionale.

Stahl propose la sua teoria della « personalità concreta » come sostituto dell'universalismo astratto di Hegel. La sostanza del mondo doveva essere la personalità nella sua esistenza concreta, non la ragione. Venne così alla ribalta, tuttavia, un universalismo assai più pericoloso di quello di Hegel. Tutte le ineguaglianze e le distinzioni esistenti nell'ordine sociale furono immediatamente fatte risalire e attribuite alla personalità. La personalità manifestava la sua concreta esistenza

[149] *Ibid.*, p. 346.

negli specifici rapporti di subordinazione e di dominio che avevano luogo nella realtà sociale, mentre nella divisione sociale del lavoro la personalità si manifestava come oggetto da controllare. Tutte queste ineguaglianze, sostenne Stahl, sono da attribuirsi alla natura delle personalità, e non possono essere messe in discussione. L'uguaglianza di tutti gli uomini «non esclude le distinzioni e le classificazioni, l'ineguaglianza dei diritti effettivi e persino delle posizioni giuridiche»[150].

Indicheremo ora solo le tendenze fondamentali della filosofia positiva dello stato di Stahl. Il principio universale della personalità implica che ogni forma di comando ha «un carattere personale»; ha, cioè, carattere di autorità cosciente e personale. Nell'ordine civile il comando si manifesta nei molti tentacoli dell'organismo dello stato che sorgono dalla «personalità naturale» del monarca e di cui tale personalità è il perno[151]. Lo stato è essenzialmente una monarchia. Esso può assumere la forma di un governo parlamentare, ma in ogni caso la sovranità del monarca deve essere al di sopra delle varie fazioni[152].

Stahl accetta la distinzione hegeliana tra stato e società, ma la rende di gran lunga meno rigida considerando tutti i rapporti sociali come rapporti «morali». Egli sostiene che lo stato deve esercitare un ampio controllo sull'economia e si dimostra contrario all'illimitata libertà di commercio e di scambio dei beni[153]. Lo stato costituisce «un'unione [*Verband*] del popolo sotto autorità [*Obrigkeit*]»[154]. Come entità morale, lo stato ha questo duplice compito: «da un lato il comando come tale, cioè il far sì che tra gli uomini prevalga l'autorità», e dall'altro «la protezione e il progresso degli uomini, lo sviluppo della nazione e l'attuazione della volontà di Dio»[155].

[150] *Ibid.*, p. 331.
[151] *Ibid.*, vol. III, p. 2.
[152] *Das monarchische Prinzip*, pp. 12, 14, 16.
[153] *Philosophische des Rechts*, vol. III, pp. 61, 70.
[154] *Ibid.*, p. 131.

Lo stato non è più condizionato all'interesse dell'individuo, ma consiste in «un potere e un soggetto che precedono i singoli membri e sono a essi superiori»[156]. L'autorità è la forza che, in ultima analisi, unisce l'insieme di rapporti sociali e politici. L'intero sistema funziona attraverso l'obbedienza, il dovere e il consenso. «Ogni forma di comando comporta l'accettazione del pensiero e della volontà di chi governa da parte di coloro che sono governati»[157]. Questa affermazione è un'impressionante anticipazione del tipo di carattere imposto e formato dallo stato autoritario moderno. Hegel avrebbe considerato uno stato del genere come qualcosa di orribile: l'arrendersi del pensiero e della volontà individuali al pensiero e alla volontà di una qualche autorità esterna si oppone infatti a ogni principio del suo razionalismo idealista.

Stahl scinde totalmente lo stato da qualsiasi legame con l'autonomia dei suoi individui. Lo stato e la società «non possono aver origine dagli individui, né dipendere da essi»; la vita dello stato e della società si basano unicamente sull'autorità; sono indipendenti dalla volontà degli individui, anzi, sono «opposti a essa e la determinano dall'esterno»[158]. La ragione è sostituita dall'obbedienza, la quale diventa «il primo e irrinunciabile principio e il fondamento di ogni moralità»[159]. La filosofia liberale è abbandonata anche prima che la base sociale ed economica del liberalismo sia divenuta un fatto.

Mentre gli economisti sociali francesi poterono considerare il progresso del capitalismo industriale come una provocazione a trasformare i rapporti sociali e

[155] *Ibid.*, p. 144.
[156] *Ibid.*, p. 141.
[157] *Ibid.*, p. 9.
[158] Vol. II, p. 143.
[159] *Ibid.*, p. 106.

politici esistenti in un ordine che potesse sviluppare le potenzialità individuali, uomini come Stahl dovevano preoccuparsi della salvezza di un sistema basato sul passato e su qualche gerarchia eterna e immutabile. Pertanto, quando Stahl critica il processo del lavoro prevalente al suo tempo —per esempio quando si dimostra scandalizzato dalla « calamità del sistema delle fabbriche e della produzione meccanica »[160]— e fa riferimento a Sismondi[161], egli rimane sempre lontano dal trarre qualsiasi conseguenza. Lo stato e la società rimangono determinate dalla volontà divina e dalla tradizione storica: sono ciò che debbono essere. Il popolo costituisce una comunità superiore a ogni stratificazione di classe. La *Volksgemeinschaft* è un fatto; la comunità, non l'individuo è il vero e fondamentale soggetto del diritto. « Solo il popolo possiede l'unità della visione della vita [*Lebensanschauung*] e il germe della produzione creativa »[162]. La tradizione e le abitudini sviluppatesi tra il popolo sono la fonte del diritto. La ricerca individuale della libertà e della felicità viene deferita a una comunità irrazionale che è sempre nel giusto. Ciò che è sorto e si è mantenuto in vita nello sviluppo « naturale » della storia è di per se stesso vero. « L'uomo non è un essere del tutto libero. Egli è un essere creato e limitato, e pertanto dipendente dalla forza che gli diede l'esistenza, e dal determinato genere di vita e dalle particolari autorità attraverso cui tale forza lo fece sorgere. Le autorità, dunque, godono di un pieno potere nei suoi confronti anche senza il suo consenso »[163].

In tutti i suoi aspetti la filosofia di Stahl dimostra di essersi allontanata dalle idee progressistiche che il sistema di Hegel aveva cercato di salvare per la società in cui esse erano sorte e in cui erano state tradite.

[160] Vol. III, p. 73.
[161] *Ibid.*, p. 59.
[162] Vol. II, p. 193.
[163] *Die gegenwärtigen Parteien...*, p. 22.

La ragione viene sottomessa all'autorità, la libertà all'obbedienza, il diritto al dovere; e l'individuo è messo alla mercé dei diritti indiscutibili di una pretesa entità globale. La filosofia del diritto di Stahl unisce in sé alcune tra le idee fondamentali che servirono in seguito alla preparazione dell'ideologia nazionalsocialista. Sono queste le conseguenze della « filosofia positiva » che pretese di prendere il posto della filosofia negativa di Hegel.

5. La trasformazione della dialettica in sociologia: Lorenz von Stein

Ci rimane da considerare l'importante influenza esercitata dalla filosofia hegeliana sulla teoria sociale di Lorenz von Stein. Le opere di Stein erano ben note a Marx e Engels e furono criticate nei loro scritti precedenti il *Manifesto del Partito Comunista*. Sono sorte alcune controversie circa se e come Marx e Engels incorporarono nella loro teoria le concezioni di Stein; ma questo problema non ci interessa poiché, se si tiene presente che la struttura e i fini della teoria marxiana sono del tutto diversi da quelli della sociologia di Stein, sembra essere irrilevante.

L'influenza dell'opera di Stein sullo sviluppo della teoria sociale fu di scarso rilievo: egli fu considerato uno storico della Rivoluzione francese e delle teorie sociali francesi, piuttosto che un teorico egli stesso. La prima edizione del suo libro, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*, pubblicato nel 1842, non dice molto circa le sue idee sociologiche. L'edizione del 1850, pubblicata in tre volumi sotto il titolo di *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*[164], elabora invece in modo

[164] A cura di G. Salomon, München, 1922. Le nostre citazioni sono tratte da questa nuova edizione.

esauriente tali idee. La lunga introduzione tratta del « concetto della società e delle leggi del movimento sociale ». Essa rappresenta la prima sociologia tedesca.

Usiamo qui il termine sociologia nel suo senso più preciso, per indicare la considerazione della teoria sociale come una scienza particolare, con un suo specifico campo di studio, un suo schema concettuale e un suo metodo. La teoria sociale diviene « la scienza della società » che studia i rapporti di carattere sociale tra gli uomini e le leggi o le tendenze presenti in tali rapporti [165]. Ciò implica che i rapporti « sociali » si possono distinguere da quelli fisici, economici, politici, o religiosi, sebbene in realtà essi non si attuino mai indipendentemente da questi rapporti di altro genere. La sociologia come scienza particolare, sebbene « si interessi dello studio generale della società », lascia ad altre particolari scienze un gran numero di problemi sociali. « Così, problemi come la produzione e la distribuzione della ricchezza, le imposte doganali, il commercio internazionale e gli investimenti sono oggetto dell'economia » [166]. Altri complessi di problemi sociali vengono affidati ad altre scienze specializzate; per esempio alla scienza politica e all'educazione. La sociologia, inoltre, è tenuta distinta soprattutto dalla *filosofia*.

L'emancipazione della sociologia dalla filosofia non deve essere confusa con la « negazione » e la « realizzazione della filosofia », così come avviene nella teoria sociale di Marx. La sociologia non « nega » la filosofia nel senso che voglia entrare nel carattere interiore della filosofia e trasformarla in teoria e prassi sociale, ma si costituisce come un campo diverso dalla filosofia, con

[165] Vedi Robert M. MacIver, *Society*, New York, 1937, pp. VII e segg. e pp. 4-8; *The Fields and Methods of Sociology*, a cura di L. L. Bernard, New York, 1934, pp. 3 e segg.; C. M. Case, *Outlines of Introductory Sociology*, New York, 1934, p. XVII e pp. 25 e segg.

[166] William F. Ogburn e Meyer F. Nimkoff, *Sociology*, Cambridge, 1940, p. 14.

suoi limiti e una sua particolare verità. Comte viene giustamente considerato il primo a scindere la filosofia dalla sociologia. È vero che Comte e altri studiosi che seguono la stessa tradizione hanno formalmente identificato la loro teoria sociale con la filosofia: così John Stuart Mill inquadrò la sua logica della scienza sociale in una logica più ampia e generale, e Spencer considerò i princìpi della sociologia parte del suo Sistema di Filosofia Sintetica. Tali studiosi, tuttavia, mutarono il significato del termine « filosofia », rendendolo assai diverso da quello della filosofia che diede origine alla teoria sociale. La filosofia, secondo costoro, era semplicemente un compendio dei concetti e dei princìpi fondamentali impiegati nelle scienze particolari (secondo Comte: matematica, astronomia, fisica, chimica, biologia e sociologia; secondo Spencer: biologia, psicologia, sociologia e morale). Lo studio di queste scienze nel loro insieme era « filosofico » in virtù del suo generale carattere positivistico, del suo rifiuto delle idee trascendentali. Una tale filosofia comportava la negazione della filosofia.

Questa tendenza antifilosofica della sociologia è di grande importanza. Abbiamo visto che con Comte la società divenne oggetto di un campo di studio indipendente. I rapporti sociali e le leggi che li determinano non erano più fatte derivare —come nel sistema di Hegel— dall'essenza dell'individuo; e ancora meno venivano analizzate sulla base di princìpi quali la ragione, la libertà, il diritto. Tali princìpi apparivano non scientifici; il metodo sociologico mirava a descrivere fatti osservabili e a stabilire a proposito di tali fatti generalizzazioni empiriche. In contrasto con la concezione dialettica, che considerava il mondo come una « totalità negativa » ed era pertanto intrinsecamente *critica*, il metodo sociologico era intrinsecamente *neutrale*, considerando la società nello stesso modo in cui la fisica considerava la natura.

Da Comte in poi, il modello della sociologia fu costi-

tuito dalle scienze naturali. Essa veniva considerata una scienza proprio in quanto il suo oggetto poteva essere considerato con la stessa neutralità con cui veniva considerato l'oggetto delle scienze esatte. La concezione della scienza della società di John Stuart Mill rimane tipica dello sviluppo di tale orientamento. Scrisse Mill:

Questa scienza si trova nei confronti del mondo sociale nella stessa situazione in cui l'anatomia e la fisiologia si trovano nei confronti del corpo fisico. Essa mostra da quali princìpi l'uomo è indotto a entrare in società; come questa caratteristica della sua situazione agisce sui suoi interessi e sui suoi sentimenti, e attraverso di questi, sul suo comportamento; come l'associazione con gli altri tende a divenire sempre più stretta, e la cooperazione si estende verso fini sempre più numerosi; quali sono questi fini, e quali le molteplicità di mezzi più spesso adoperati per cercare di raggiungerli; quali sono i vari rapporti che si stabiliscono tra uomini come normale conseguenza dell'unione sociale; quali tra questi rapporti variano a seconda delle diverse condizioni della società; e quali sono gli effetti di ognuno di essi sul comportamento e il carattere dell'uomo [167].

Secondo tale descrizione, la scienza della società per principio non va distinta dalle scienze naturali. I fenomeni sociali sono meno « esatti » e più difficili da classificare dei fenomeni naturali, ma possono venire esaminati sulla base del principio dell'esattezza e dei princìpi della generalizzazione e della classificazione: per questa ragione la teoria della società è una vera scienza [168]. La sociologia, inoltre, ha in comune con le altre scienze che essa procede dall'accumulazione dei dati in un primo tempo, alla loro classificazione in un secondo tempo. Questo è il principio del suo procedimento. « Ogni conoscenza che non è ordinata secondo tale principio deve essere esclusa dalla scienza della società » [169].

[167] John Stuart Mill, *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, London, 1844, p. 135.

[168] Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, New York, 1912, p. 40.

[169] Lester F. Ward, *Outlines of Sociology*, New York, 1898, p. 163.

Gli stessi princìpi che rendono la sociologia una scienza particolare la pongono tuttavia in contrasto con la teoria dialettica della società. Per quest'ultima, la generalizzazione e la classificazione dei fatti era nel migliore dei casi un'impresa irrilevante. Come poteva, infatti, un tale procedimento avere in qualche modo a che fare con la verità, dal momento che tutti i fatti erano considerati costituiti dall'unica struttura e dall'unico movimento della vita sociale nel suo insieme, in cui le mutevoli direzioni dell'azione umana nel corso della storia avevano una parte essenziale? La teoria dialettica della società pose l'accento sulle essenziali potenzialità e contraddizioni della vita sociale, mettendo pertanto in luce quanto si poteva fare per la società e quanto era inadeguata la sua forma esistente. La neutralità scientifica era quindi incompatibile con la natura dell'oggetto della teoria dialettica della società e con i suggerimenti circa l'azione umana che potevano essere dedotti dall'analisi di tale teoria. Inoltre, la teoria dialettica della società non poteva essere una scienza tra altre scienze poiché essa sosteneva che i rapporti sociali comprendevano e condizionavano tutti gli aspetti del pensiero e dell'esistenza. La società è la totalità negativa di tutti i rapporti umani esistenti (compresi i rapporti con la natura) e non una qualche parte di essi. Per questi motivi, la dialettica costituiva un metodo filosofico e non un metodo sociologico; un metodo in cui ogni singola nozione dialettica comprendeva in sé la totalità negativa nel suo insieme e pertanto non poteva ammettere alcuna indipendenza di un particolare settore dei rapporti sociali.

Ogni tentativo di costituire una sociologia doveva anzi tutto respingere le affermazioni della dialettica, come fece Stahl, o staccarle dalla loro base filosofica, come fece von Stein, che trasformò le leggi e i concetti dialettici in leggi e concetti sociologici. Von Stein definì la sua opera « il primo tentativo di stabilire il concetto di società come concetto indipendente e di svi-

lupparne il contenuto »[170]. La *Filosofia del Diritto* di Hegel aveva considerato i rovinosi antagonismi presenti nell'ambito della società civile (§§ 243-6) come conseguenze inevitabili di tale ordine sociale. Certamente il punto di vista di Hegel indebolì il significato delle contraddizioni sociali considerandole ontologiche; tuttavia, la dialettica hegeliana non aveva stabilito alcuna inesorabile legge « naturale » della storia, aveva anzi indicato molto chiaramente che la via dell'azione storica dell'uomo portava verso la libertà. Il movimento dialettico della società civile nell'opera di von Stein appare molto più come movimento di cose (capitale, proprietà, lavoro) che non come movimento di uomini. Lo sviluppo sociale è retto da leggi naturali piuttosto che dall'azione umana. Von Stein considera questo stato di cose non come il prodotto della reificazione del capitalismo, ma come la condizione « naturale » della società moderna. La reificazione è considerata come una legge naturale alla quale la teoria e la prassi sociale si devono necessariamente conformare. La dialettica diviene parte di uno studio obiettivo e imparziale della società.

In seguito alle circostanze in cui ebbe origine l'opera di von Stein, queste tendenze al neutralismo furono tuttavia notevolmente deboli. Stein, dopo tutto, era stato condotto al suo studio dalle lotte sociali della Francia del periodo posteriore alla Rivoluzione, e aveva dedicato molta attenzione ai critici sociali e ai teorici francesi di quel periodo. Questo concreto orientamento storico lo indusse a dire che il processo economico era di fondamentale importanza nei confronti del processo sociale e politico, e che le lotte di classe erano il vero perno della società. Egli per qualche tempo vide e ammise che le irriconciliabili contraddizioni della società moderna erano la forza motrice del suo sviluppo, accettando quindi l'analisi dialettica della società come

[170] *Geschichte der sozialen Bewegung...*, p. 6.

era stata esposta da Hegel. Tuttavia, il centrare l'attenzione sugli antagonismi presenti nell'ambito del processo economico non consentiva alla sociologia di affermarsi con sicurezza come scienza oggettiva, e pertanto era necessario abbandonare tale posizione. Von Stein stesso rinunciò quindi alla sua originaria concezione. Già nel 1852 egli abbandonò il tentativo di basare la teoria sociale sull'economia politica:

> È ben noto che tutta la scienza della società ebbe origine dallo studio dell'antagonismo economico che lo sfruttamento e la concorrenza avevano fatto sorgere tra i lavoratori sopraffatti dal capitale e dai proprietari del capitale. Questo fatto aveva condotto a una conclusione, che, evidente come sembrava, procurò necessariamente un grande danno alle più profonde basi della scienza in parola. L'autore di queste righe non può negare di aver egli stesso contribuito grandemente all'accettazione di tale conclusione. Infatti, egli presunse che, dal momento che l'*attuale* forma [di società] è essenzialmente condizionata dai rapporti economici, l'ordine sociale come tale non potesse essere che una copia [*Abdruck*], per così dire, dell'ordine economico... Da questa opinione seguì poi l'altra, secondo cui tutto il movimento della società è anch'esso retto esclusivamente da quelle leggi che determinano la vita economica, di modo che l'intera scienza della società viene infine ridotta a un mero riflesso delle leggi e degli sviluppi economici[171].

Tale affermazione sostiene che per fare della sociologia una vera scienza è necessario abolire la sua base economica. La sociologia di Stein, da questo momento in poi, comincia a sostenere la realtà dell'armonia sociale nonostante le contraddizioni economiche, e della moralità nonostante le lotte sociali.

Nel 1856 Stein pubblicò la sua *Gesellschaftslehre*. Il primo libro di tale opera diede inizio alla costruzione di un'« etica sociale », e l'ultimo si concluse con « i princìpi dell'armonia sociale », mostrando che « le varie classi e suddivisioni della società sono legate insieme

[171] *Deutsche Vierteljahrsschrift*, Stuttgart, 1852, p. 145; citato da H. Nitzschke, *Die Geschichtsphilosophie Lorenz von Stein*, München, 1932, pp. 132 e segg.

così da completarsi e integrarsi l'una con l'altra »[172].

Anzi che trattare del definitivo sistema di sociologia di von Stein[173], ci limiteremo a un breve riassunto dei princìpi fondamentali della sua sociologia così come appaiono nell'introduzione a *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*[174]. La prefazione all'edizione del 1850 espone l'idea fondamentale per la nuova scienza della società, secondo cui la dinamica sociale è retta da una legge necessaria che è compito della sociologia scoprire. Tale legge, dice Stein, può essere espressa nella sua forma più generale, come la lotta della classe dominante per raggiungere in pieno il potere dello stato ed escludere da tale potere l'altra classe. Il processo sociale consiste fondamentalmente nella lotta di classe tra il capitale e il lavoro per il controllo dello stato[175].

L'antagonismo tra stato e società costituisce l'idea fondamentale della sociologia di Stein. Stato e società rappresentano in concreto due princìpi totalmente diversi. La società è « l'organica unità della vita umana condizionata dalla distribuzione della ricchezza, regolata dall'organizzazione del lavoro, tenuta in movimento dal sistema di esigenze, e legata alle generazioni future dalla famiglia e dal suo diritto »[176]. In questa definizione ritroviamo Hegel, così come i primi socialisti francesi. Stein veste lo scheletro della concezione di Hegel con il materiale tratto dall'analisi critica della società moderna esposta dai Francesi. In essenza, la società è una società composta di classi. « Il rapporto generale e inalterabile che si manifesta nella società è quello tra classe dominante e classe dominata »[177]; l'esistenza delle classi è « inevitabilmente un dato di

[172] *Gesellschaftslehre*, Stuttgart, 1856, p. 430.
[173] Vedi la bibliografia della citata opera del Nitzschke.
[174] *Geschichte der sozialen Bewegung...*, pp. 11 e segg.
[175] *Ibid.*, p. 3.
[176] *Ibid.*, p. 29.
[177] *Ibid.*, p. 47.

fatto »[178] che ha origine nel processo del lavoro. « Coloro che godono della proprietà dei mezzi di lavoro possiedono ciò di cui coloro i quali non hanno alcuna proprietà hanno bisogno per acquistare tali mezzi. Nell'adoperare la loro forza-lavoro, questi ultimi dipendono da tale requisito, cioè dai mezzi [di lavoro], e poiché questi mezzi sono la proprietà sulla quale non si può lavorare [*bearbeiten*] senza il consenso dei proprietari, ne segue che tutti coloro che non posseggono nulla se non la loro forza-lavoro *dipendono da coloro che dispongono della proprietà* »[179]. L'ordine sociale è dunque necessariamente un ordine di classi sociali; il suo aspetto fondamentale è l'egoismo: tendenza generale di ognuno ad acquistare « i mezzi per la propria indipendenza e per rendere gli altri suoi dipendenti »[180].

Contrariamente alla società, lo *stato* è « la comunità di tutte le volontà individuali elevate a unione personale ». Il principio dello stato è lo sviluppo, il progresso, la ricchezza, il potere e l'intelligenza di *tutti* gli individui, « senza distinzione », considerando tutti gli individui liberi e uguali[181]. Lo stato salvaguarda l'interesse comune, la ragione e la libertà degli interessi privati in conflitto presenti nella società[182].

Il modo in cui la separazione tra stato e società di Stein pone il concreto problema della moderna teoria sociale è di estrema importanza per l'evoluzione della sociologia. Anzi tutto la lotta di classe è considerata la legge « generale e inalterabile » della società e accettata come un « fatto inevitabile ». Nonostante che rimanga attaccato alla terminologia hegeliana, Stein cede alle tendenze positiviste, affermative, della precedente sociologia. In secondo luogo, egli neutralizza le contraddizioni fondamentali della società moderna distri-

[178] *Ibid.*, p. 71.
[179] *Ibid.*, p. 23.
[180] *Ibid.*, pp. 42 e segg.
[181] *Ibid.*, p. 47.
[182] *Ibid.*, p. 66.

buendole tra due diverse realtà: quella dello stato e quella della società. La libertà e l'uguaglianza sono riservate allo *stato*, mentre lo sfruttamento e l'ineguaglianza sono attribuite alla *società*, trasformando così l'intrinseca contraddizione della società in un antagonismo tra stato e società. La società moderna viene dispensata da qualsiasi obbligo di realizzare la libertà umana: la responsabilità è dello stato. Lo stato, d'altra parte, esiste solo in quanto bottino delle classi in lotta ed è incapace di « opporsi alla forza e alle pretese della società » [183]. La soluzione degli antagonismi sociali sembra dunque spettare di nuovo alla società.

Stein dichiara che il processo della schiavitù e della liberazione è nella sua totalità un processo sociale, e la schiavitù e la libertà sono concetti sociologici [184]. Libertà significa indipendenza sociale, cioè possesso di mezzi sufficienti per dare a uno la possibilità di stabilire le condizioni del lavoro di un altro. La libertà è necessariamente legata alla schiavitù; la società è un sistema di classi ed è quindi incompatibile con la libertà. Stein deve così affrontare il seguente problema: lo stato è la vera sede della realizzazione della comunità umana, ma non ha potere nei confronti della società suddivisa in classi. Quest'ultima, il vero campo in cui gli uomini agiscono, « non può essere libera, a causa della sua stessa natura ». La « possibilità del progresso, pertanto, deve essere ricercata in un fattore » che sta al di sopra sia dello stato sia della società ed è più possente sia dell'uno che dell'altra [185].

Questo fattore fondamentale, decide Stein, è « la personalità e il suo destino ». La personalità è più possente dello stato o della società; essa è « il fondamento e la base di lancio dello sviluppo della libertà » [186].

[183] *Ibid.*, p. 73.
[184] *Ibid.*, p. 76.
[185] *Ibid.*, p. 75.
[186] *Ibid.*

Tale idea segna l'allontanarsi di Stein dalla concezione secondo cui la teoria sociale ha basi economiche e dalle conseguenze di tale concezione. Egli giunge così a una etica idealistica. Non solo la società non è libera a causa della sua stessa natura e non ha alcuna responsabilità nei confronti del problema della libertà, ma non ne ha alcuna neppure lo stato, che deve inevitabilmente trovarsi a dipendere dalla società. Il processo di trasformazione dei concetti filosofici in concetti sociologici riduce in ultima analisi l'esistenza storica dell'uomo ai meccanismi inalterabili del processo sociale e fa dipendere il « destino » e il fine dell'uomo dalla sua personalità morale. La via da seguire per trattare i problemi sociali dal punto di vista di una scienza libera da valori (*wertfreie*) appare ora senza ostacoli.

Abbiamo visto che Stein considera il processo sociale come lotta tra stato e società, cioè come lotta da parte della classe dominante per raggiungere e mantenere il potere dello stato [187]. Il principio dello stato consiste nell'« elevare tutti gli individui a perfetta libertà »; il principio della società nel « sottomettere alcuni individui ad altri » [188]. La storia, in realtà, è il costante rinnovarsi di tale conflitto a diversi livelli, e il progresso della storia ha luogo attraverso i mutamenti della struttura sociale che ne risultano.

Stein cerca di stabilire le « leggi naturali » di questi mutamenti. Abbiamo già ricordato la prima legge, secondo la quale la classe dominante lotta per riuscire a rendere il potere dello stato tanto esclusivamente suo quanto più può [189]. Appena tale meta viene raggiunta, ha inizio un nuovo movimento che consiste nel tentativo « di servirsi del potere dello stato nell'interesse positivo della classe dominante » [190]. Vi sono diversi

[187] *Ibid.*, p. 32.
[188] *Ibid.*, p. 45.
[189] *Ibid.*, p. 49.
[190] *Ibid.*, p. 56.

stadi in questo tentativo, e, conseguentemente, diversi gradi di dominio o schiavitù sociale. Il primo stadio si distingue per l'« assoluto trionfo della società sullo stato », cioè per la completa identificazione della classe dominante con « l'idea dello stato ». Stein chiama questo stadio « società assoluta »[191]. Essa ha inizio con l'appropriazione dei mezzi di lavoro e si sviluppa insieme con la progressiva sottomissione della classe privata di tali mezzi. Quindi « lo sviluppo di tutto l'ordine sociale consiste in un movimento verso la schiavitù »[192].

Proprio come la struttura di classe della società è necessariamente l'origine della schiavitù, essa è anche l'origine dello sviluppo verso la libertà. Tale processo si verifica dovunque la classe capitalista abbia terminato di organizzare la società secondo i suoi interessi. Sappiamo che la libertà è un « concetto sociale » « dipendente dal possesso di quei beni » che sono necessari per lo sviluppo dell'individuo[193]. Ne segue che la classe sottomessa lotterà per raggiungere il possesso dei mezzi per soddisfare le sue esigenze culturali e materiali. Tale classe richiederà (1) un'educazione generale e uguale per tutti, e (2) la libertà materiale, cioè la possibilità di acquistare la proprietà[194]. Quest'ultima richiesta sarà in conflitto con gli interessi dell'ordine stabilito, gli interessi, cioè, della classe dominante.

In ultima analisi, la classe al potere mira a « soddisfare le sue esigenze e i suoi desideri *senza* lavorare »[195]. La classe che gode della proprietà, dunque, è una classe non lavoratrice, e il conflitto tra proprietà e mancanza di proprietà è in realtà un conflitto tra il reddito guadagnato senza lavorare e il lavoro[196]. Dal momento che solo il lavoro rende la proprietà un diritto e un

[191] *Ibid.*, p. 62.
[192] *Ibid.*, p. 66.
[193] *Ibid.*, p. 81.
[194] *Ibid.*, pp. 85-7.
[195] *Ibid.*, p. 90.
[196] *Ibid.*, p. 91.

valore, e dal momento che il reddito guadagnato senza lavorare è un « peso morto » che non può resistere all'opposizione delle forze lavorative, ne segue che la classe lavoratrice diventerà sempre di più « la padrona di ogni valore », cioè acquisterà in misura sempre maggiore la proprietà dei mezzi di produzione, e infine prenderà il posto della precedente classe non lavoratrice. Quando ciò accade, le strutture giuridiche e politiche, che erano state modellate sugli interessi della classe dominante non lavoratrice, entrano apertamente in conflitto con i nuovi rapporti di potere e i nuovi controlli della società. « La trasformazione del diritto stabilito diviene un'intrinseca —e ben presto anche estrinseca— necessità »[197].

Sono possibili due tipi di trasformazione: la riforma politica e la rivoluzione. Nel primo caso il potere dello stato deve cedere alle richieste della classe dipendente e accettare il fatto dell'uguaglianza sociale riconoscendo l'uguaglianza politica. I maggiori mutamenti della storia sono stati tuttavia realizzati attraverso la rivoluzione: « La classe superiore non soddisfa le richieste della classe inferiore, né permette un riconoscimento giuridico della nuova distribuzione della ricchezza sociale »[198]. La rivoluzione, quando si verifica una situazione del genere è inevitabile.

Stein insiste particolarmente sul fatto che la rivoluzione ha, alla base, una contraddizione la quale determina il corso che essa prenderà. Ogni rivoluzione proclama l'uguaglianza *generale* per l'intera classe precedentemente esclusa dal potere, ma di fatto stabilisce diritti uguali solo per quella *parte* di tale classe che è già in possesso della ricchezza economica. Quando la classe in parola esce vittoriosa dalla sua rivoluzione, allora essa si scinde in due strati in conflitto. « Nessun movimento rivoluzionario è capace di evitare questa

[197] *Ibid.*, p. 93.
[198] *Ibid.*, p. 97.

contraddizione... Secondo la sua inalterabile natura, ogni rivoluzione si serve di una classe sociale i cui interessi essa né vuole né può soddisfare. Ogni rivoluzione, appena terminata, trova così un nemico proprio nella massa che la aveva aiutata a raggiungere la sua meta »[199]. In altri termini, ogni rivoluzione riconduce a un nuovo conflitto di classi e a una nuova forma di società composta di classi sociali. I privilegi del reddito guadagnato senza lavorare vengono aboliti, e la proprietà basata sul lavoro diviene la base del nuovo ordine sociale, ma questa stessa proprietà, nella forma di capitale, si pone ben presto contro il potenziale di acquisto: la forza-lavoro. Il capitale, come forza che produce un guadagno, entra in conflitto con il lavoro privo di capitale[200]. Sebbene questa situazione sembri essere « perfettamente armoniosa » e appaia un risultato adeguato del processo di libero acquisto, essa risulta poi la fonte di una nuova forma di schiavitù, poiché, in realtà, « il lavoro viene escluso dall'acquisto del capitale »[201]. La posizione sociale del capitalista è una funzione dell'ammontare del suo capitale. Lo sviluppo del capitale dipende da quanto il valore del prodotto è superiore al suo costo di produzione. La concorrenza di vari capitali rende necessaria una lotta per costi di produzione più bassi, e comporta conseguentemente un costante sforzo di diminuire i salari: questa è l'essenza del capitale. L'interesse del capitale è in conflitto con l'interesse del lavoro; l'originaria armonia si risolve in una contraddizione[202].

Stein insiste sul fatto che i processi della rivoluzione operano come leggi naturali e inalterabili, e che l'indignazione morale e giudizi di valore del genere sono quindi completamente fuori di posto. Inoltre, Stein sa che le contraddizioni che egli ha analizzato

[199] *Ibid.*, p. 100.
[200] *Ibid.*, p. 106.
[201] *Ibid.*, p. 107.
[202] *Ibid.*, p. 108.

sono tipiche di una società basata sul libero lavoro e sul libero acquisto, e che gli stessi princìpi da lui affermati non si potrebbero applicare ad altre forme di organizzazione sociale. « È proprio l'attività di coloro che dispongono della proprietà che, prendendo la forma di concorrenza, rende impossibile a coloro che non dispongono di alcuna proprietà di divenire anch'essi proprietari »[203]. Stein compie anche un passo di più, dichiarando che il proletariato avrà bisogno della sua rivoluzione per capovolgere la società basata sul libero lavoro. Il proletariato è la classe che la rivoluzione condotta dalla classe media ha privato di ogni potere di acquisto. C'è poco da meravigliarsi, dunque, che esso reclami il diritto di acquistare tale potere e riorganizzare la società sulla base di una vera uguaglianza sociale. Questo atto del proletariato costituirebbe « la rivoluzione sociale », diversamente da tutte le rivoluzioni precedenti, che furono « rivoluzioni politiche »[204].

A questo punto la sociologia di Stein devìa dal suo orientamento dialettico e segue le idee della sociologia positiva. La rivoluzione del proletariato sarebbe un disastro, e la sua vittoria il « trionfo della schiavitù »[205]. La ragione di ciò è che il proletariato non costituisce la parte più forte e migliore del complesso sociale. Inoltre, esso non ha il diritto di impadronirsi dello stato in quanto « non possiede i beni materiali e intellettuali necessari per la vera supremazia »[206]. L'idea di un governo proletario è, pertanto, una contraddizione di per se stessa. Il proletariato è incapace di mantenere una tale supremazia: la classe precedentemente al potere avrebbe su di esso una rapida rivincita e istituirebbe una dittatura basata sulla violenza. « La rivoluzione vittoriosa porta sempre alla dittatura. E tale dittatura, ponendosi al di sopra della società... si pro-

[203] *Ibid.*, pp. 109 e segg.
[204] *Ibid.*, p. 126.
[205] *Ibid.*, p. 127.
[206] *Ibid.*

clama un *potere statale indipendente* e se ne arroga il diritto, il manto e l'aureola. Tale è la fine della rivoluzione sociale »[207].

Ma si tratta anche della fine del processo sociale? La « personalità », elevata alla posizione di fattore decisivo dello sviluppo sociale, ha preparato l'improvviso allontanamento di Stein dall'analisi critica. La società basata sul libero acquisto protegge la personalità, poiché stabilisce il principio secondo cui il libero sviluppo personale esige l'universale possibilità di guadagnarsi un reddito. Se tale possibilità nel corso del capitalismo si è ristretta, può tuttavia essere ristabilita da un'adeguata « riforma sociale ». Nella moderna società basata sul libero acquisto, il capitale esprime il dominio dell'uomo sulla sua vita esterna. « La caratteristica della libertà personale va dunque trovata nel fatto che anche il più basso rango della forza-lavoro ha la possibilità di raggiungere il possesso del capitale »[208]. Stein si rifà anche all'analisi critica delle contraddizioni intrinseche alla società basata sulla classe media. Egli si chiede se è possibile in una società basata sul libero acquisto organizzare il processo del lavoro di modo « che il solo lavoro raggiunga un possesso corrispondente alla sua quantità e al suo genere »[209]. La risposta che egli dà è affermativa, e si basa sulla forza di attrazione del vero interesse dell'uomo. L'uomo esige la libertà e avrà la libertà. È particolarmente nell'interesse della classe che dispone della proprietà di « operare in favore della riforma sociale con tutte le sue forze e con l'aiuto dello stato e del suo potere »[210].

Lorenz von Stein trasformò dunque la dialettica in un insieme di leggi oggettive che esortavano alla riforma sociale quale unica soluzione adeguata di tutte le contraddizioni, e neutralizzavano gli elementi critici della dialettica.

[207] *Ibid.*, p. 131.
[208] *Ibid.*, p. 136.
[209] *Ibid.*
[210] *Ibid.*, p. 138.

CAPITOLO TERZO

CONCLUSIONE: LA FINE DELL'HEGELISMO

1. Il neoidealismo britannico

Hegel si riallacciò alle idee di progresso del razionalismo occidentale e ne descrisse il destino storico. Egli cercò di mettere in luce il diritto della ragione, e il suo potere, tra gli antagonismi che si sviluppano nell'ambito della società moderna. Nella sua filosofia vi era un elemento pericoloso nei confronti dell'ordine costituito; un elemento che deriva dall'uso che tale filosofia faceva del principio della ragione per analizzare la forma dello stato. Hegel approvava lo stato solo se esso era razionale, cioè solo se proteggeva e promuoveva la libertà dell'individuo e le facoltà sociali degli uomini.

Hegel collegò la realizzazione della ragione a un particolare ordine storico, cioè allo stato nazionale sovrano che era emerso in Europa in seguito al superamento della Rivoluzione francese. In tal modo, egli sottomise la sua filosofia a una decisiva prova storica. Ogni fondamentale mutamento che si verificasse nell'ordine storico sostenuto da Hegel avrebbe infatti dovuto cambiare il rapporto tra le sue idee e le forme sociali e politiche esistenti. Ciò significa, per esempio, che quando la società civile sviluppa forme di organizzazione che negano i diritti essenziali dell'individuo e aboliscono lo stato razionale, la filosofia di Hegel deve entrare in conflitto con tale nuovo stato. Da parte sua, inoltre, lo stato ripudierà la filosofia di Hegel.

In realtà una prova decisiva per concludere in questo senso esiste, e la si può trovare negli atteggiamenti del Fascismo e dal Nazionalsocialismo nei confronti di Hegel. Le loro filosofie dello stato sono il tipico esem-

pio dell'abolizione dei princìpi razionali e della libertà individuale da cui dipendeva l'esaltazione dello stato da parte di Hegel. Tra tali concezioni filosofiche e Hegel non vi può essere alcuna base comune. Eppure, fin dalla prima guerra mondiale, quando il sistema del liberalismo cominciò a trasformarsi in autoritarismo, una corrente di pensiero molto diffusa accusò Hegel di aver costituito la preparazione ideologica del nuovo sistema. Citiamo, come esempio, la premessa all'importante libro di L. T. Hobhouse *The Metaphysical Theory of the State*[1]:

> Nei bombardamenti di Londra avevo preso atto del risultato visibile e tangibile di una dottrina falsa e dannosa, le basi della quale, si trovano, penso, nel libro che mi sta davanti [*La fenomenologia dello spirito* di Hegel]... Con questa opera ha inizio la più penetrante e sottile tra tutte le influenze intellettuali che hanno minato le fondamenta dell'umanitarismo razionale dei secoli diciottesimo e diciannovesimo; e nella teoria hegeliana dello stato divino è implicito tutto ciò di cui ho preso atto.

Noteremo più avanti il singolare fatto che i difensori ufficiali dello stato nazionalsocialista respingono Hegel proprio a causa del suo « umanitarismo razionale ».

Per decidere in modo più definitivo chi è nel giusto in tale controversia, dobbiamo tuttavia descrivere la posizione dell'hegelismo nell'ultimo periodo della società liberale. In Germania, la filosofia sociale e politica ufficiale della seconda metà del diciannovesimo secolo rimase antihegeliana, o, nel migliore dei casi, indifferente a Hegel. Vi furono, tuttavia, indipendentemente dall'impiego della filosofia hegeliana da parte della teoria marxiana, due grandi rinascite dell'hegelismo: una in Inghilterra, e una in Italia. Il movimento britannico era ancora legato ai princìpi e alla filosofia del liberalismo e proprio per questa ragione rimase molto più vicino allo spirito hegeliano che non il movimento italiano. Quest'ultimo si avvicinò sempre più alla cor-

[1] London (The Macmillan Company, New York), 1918, p. 6.

rente del Fascismo e divenne pertanto sempre più una caricatura della filosofia di Hegel, specialmente nel caso di Gentile.

A prima vista, le tendenze dell'hegelismo britannico e italiano sembrano confermare l'interpretazione di Hobhouse: la filosofia politica degli idealisti britannici si riallacciò alle idee antiliberali della *Filosofia del diritto* di Hegel. Da T. H. Green a Bernard Bosanquet, vi fu una tendenza sempre maggiore a sottolineare l'indipendenza dello stato e la preminenza dell'universale. Gli interessi sociali dei liberi individui, su cui si era basata la tradizione liberale per spiegare il suo stato, furono trascurati. Lo stato, secondo Green, è basato su un « proprio principio ideale, e il bene comune, che lo stato rappresenta e protegge, non può risultare dal libero giuoco degli interessi individuali. Non vi sono diritti individuali distinti dal diritto universale rappresentato dallo stato ». « Chiedere perché devo sottomettermi al potere dello stato equivale a chiedere perché devo permettere che la mia vita sia regolata da quel complesso di istituzioni senza di cui io letteralmente non avrei una vita da considerare mia, né potrei trovare una giustificazione a ciò che devo fare »[2].

Green si avvicina in misura molto maggiore ai più intimi moventi della filosofia hegeliana quando cerca di comprendere l'universale come una forza storica che opera attraverso le azioni e le passioni degli uomini. Nello stato, le azioni degli uomini, « che noi consideriamo di per se stessi malvagi, sono " dirette " verso il bene », e dipendono non dalle passioni e dai movimenti individuali, ma, « in qualche misura », dalla « lotta dell'umanità per raggiungere la perfezione »[3]. Le tendenze di Green a considerare concreto l'universale anzi che l'individuale sono controbilanciate dalla

[2] *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Longmans, Green and Co., London, 1895, p. 122.

[3] *Ibid.*, pp. 134 e segg.

sua adesione alle tendenze progressiste del razionalismo occidentale. Nel corso di tutta la sua opera egli insiste nell'affermare che lo stato deve essere sottomesso ai princìpi della ragione, i quali implicano che il bene comune viene raggiunto nel modo migliore attraverso l'affermazione dell'interesse dei liberi individui. Green attribuisce agli uomini il diritto di porsi in contrasto con le leggi che violano la loro giusta pretesa di decidere secondo la loro volontà, ma afferma che tutte le pretese che si pongono in contrasto con l'ordine costituito «devono essere fondate sul riconoscimento di un bene sociale»[4].

Ben lontana dall'essere un'apologia dell'autoritarismo, la filosofia politica di Green può, in un certo senso, essere definita come un super-liberalismo. «Il principio generale secondo cui il cittadino non deve mai agire se non come cittadino, non comporta l'obbligo di conformarsi alla legge del suo stato in qualsiasi situazione, poiché le leggi possono essere in disaccordo con il vero fine dello stato come protettore e armonizzatore dei rapporti sociali»[5]. Green, dunque, riconosce a ogni individuo (in quanto cittadino) la libertà di asserire un «diritto illegale» sempre che «l'esercizio di tale diritto contribuisca al raggiungimento di qualche bene sociale che la coscienza pubblica sia capace di apprezzare»[6]. Egli non ha alcun dubbio che vi sia una «coscienza pubblica», che può sempre essere persuasa razionalmente ed è sempre disposta a permettere alla verità di progredire[7].

[4] *Ibid.*, p. 148.
[5] *Ibid.*, p. 148.
[6] *Ibid.*, p. 149.
[7] Green attribuisce la responsabilità degli antagonismi del capitalismo (di cui è pienamente cosciente) non al sistema liberale, ma alle contingenti situazioni storiche in cui il capitalismo sorge (*Ibid.*, pp. 225, 228). Egli afferma l'esigenza di alcune limitazioni alla libertà intesa secondo il sistema liberale (soprattutto nei confronti della libertà di stipulare contratti) e dell'eliminazione delle condizioni e dei rapporti dovuti alla «forza degli interessi di classe» (pp. 209 e segg.).

Il piano concreto in cui il bene comune deve essere realizzato non è «lo stato come tale», ma «questo o quel particolare stato», che forse non raggiunge il fine di un vero stato e pertanto deve essere «eliminato e sostituito da un altro». Non vi è quindi alcuna base per sostenere che uno stato ha il diritto di fare «qualsiasi cosa il suo interesse sembra richiedere»[8]. Contrariamente a Hegel, Green sostiene che la guerra, anche una giusta guerra, costituisce un torto nei confronti del diritto dell'individuo alla vita e alla libertà[9]. Inoltre, in opposizione al fondamentale concetto hegeliano della suprema sovranità dello stato nazionale, Green sostiene un'organizzazione globale dell'umanità, che, ampliando l'ambito della libertà individuale e del libero commercio, tenda a far scomparire «i motivi e le occasioni dei conflitti internazionali»[10].

È stato spesso sottolineato che nello sviluppo dell'idealismo britannico da Green a Bosanquet vengono lentamente abbandonate le precedenti idee razionaliste e liberali[11]. Ci possiamo tuttavia azzardare ad aggiungere un corollario a questa affermazione: quanto più l'idealismo in parola divenne hegeliano nella sua terminologia, tanto più esso si allontanò dal vero spirito del pensiero hegeliano. La metafisica di Bradley, nonostante i suoi concetti hegeliani, ha una profonda essenza irrazionalistica che è totalmente estranea a Hegel. La *Philosophical Theory of the State* di Bosanquet, pubblicata nel 1899, ha in sé quella tendenza a considerare l'individuo una vittima del preteso stato universale, tendenza tanto caratteristica della ideologia fascista sorta in seguito. L'«individuo medio non viene più accettato come il vero io o la vera individualità. Il

[8] *Ibid.*, p. 173.
[9] *Ibid.*, p. 169.
[10] *Ibid.*, p. 177.
[11] Cfr. R. Metz, *A Hundred Years of British Philosophy*, London, 1938, pp. 283, 327 e segg.

centro di gravità è posto al di fuori di lui »[12]. « Al di fuori di lui », secondo Bosanquet, significa al di fuori dei « suoi interessi e divertimenti privati », al di fuori della sfera delle sue esigenze e dei suoi desideri immediati. Fin dai suoi inizi, la rinascita dell'idealismo mostrò una chiara tendenza antimaterialistica[13], tendenza che ha in comune con i movimenti che si accompagnano al passaggio dal liberalismo all'autoritarismo. L'ideologia comune a questi movimenti preparò l'individuo a maggiore lavoro e a minor godimento, principio tipico dell'economia autoritaria. La soddisfazione delle esigenze individuali doveva essere subordinata ai doveri nei confronti della società nel suo insieme. I doveri imposti venivano a coincidere sempre meno con qualsiasi principio razionale, e quanto più tale situazione diveniva predominante, tanto più importanza si dava alla dottrina secondo cui il rapporto dell'individuo con la società era un rapporto tra due entità « ideali » che dominavano la sua esistenza empirica. « Noi riconosciamo un significato all'affermazione secondo cui il nostro vero io, o la nostra individualità, può essere qualcosa che in un certo senso noi non siamo, ma che riconosciamo come un imperativo che ci è imposto »[14]. La libertà dell'individuo può essere raggiunta solo attraverso l'obbedienza a tale « imperativo ». Essa è conferita allo stato, il quale, come custode del nostro vero « io », è « lo strumento della nostra massima affermazione individuale »[15].

Il far coincidere un io reale con un io empirico è ambiguo, in quanto da un lato può indicare un vero dualismo, l'effettivo disagio degli uomini nella loro realtà empirica nei confronti dell'io « reale » che richiede la soddisfazione delle esigenze e un rimedio a tale disagio, mentre dall'altro può comportare il disprezzo della vita empirica in favore di una vita incondizionatamente « ideale » dello stato. La filosofia politica di Bosanquet oscilla tra queste due posizioni estreme. Egli accetta il principio rivoluzionario rousseauiano dell'educazione obbligatoria alla libertà, ma, nel corso del ragionamento, il fine, la libertà, si dissolve dinnanzi ai mezzi di coazione. « La forza, l'automatismo e la suggestione » sono le vere condizioni per il progresso dell'intelletto. « Per il progresso verso la vita migliore, tali mezzi devono essere impiegati dalla società con un potere assoluto, cioè dallo stato »[16]. « La realizzazione della miglior vita possibile » è il fine a cui stato e società mirano, ma tale fine è per ora oscurato dall'elemento di forza intrinseco al suo raggiungimento, così che lo stato deve essere definito come « un'unità che si riconosce esercitare giustamente un controllo sui suoi membri attraverso un potere fisico assoluto », oppure come « un'unità che esercita legalmente la forza »[17]. Hobhouse, a proposito di questa definizione, afferma che essa può adattarsi molto bene allo schema di qualsiasi assolutismo autoritario[18].

Si può ora rispondere alla domanda su fino a che punto la teoria politica di questi neoidealisti britannici costituisce una genuina ripresa della filosofia hegeliana. Essi accettarono certamente un principio caratteristico dell'idealismo tedesco; quello, cioè, secondo cui la vera libertà non può essere raggiunta attraverso il pensiero e l'attività quotidiana di individui isolati nel vortice della concorrenza della società moderna. La libertà è piuttosto una condizione da ricercare al di là di tale vortice, nello stato. Solo lo stato realizza la vera volontà e il vero io degli individui. Hegel pensava che il particolare tipo di stato che poteva raggiungere questo

[12] *The Philosophical Theory of the State*, The Macmillan Co., London, 1899, p. 125.
[13] R. Metz, *op. cit.*, pp. 249, 267.
[14] Bosanquet, *op. cit.*, p. 126.
[15] *Ibid.*, p. 127.

[16] *Ibid.*, p. 183.
[17] *Ibid.*, pp. 184 e segg.
[18] *The Metaphysical Theory of the State*, London, 1918, p. 22.

fine fosse quello che aveva fatte sue le fondamentali conquiste della Rivoluzione francese e le aveva incorporate in un insieme razionale.

Quando gli idealisti britannici elaborarono la loro dottrina politica, era del tutto ovvio che la forma storica dello stato apparsa sulla scena non era certo « la realizzazione della libertà e della ragione ».

Il grande merito del libro di Hobhouse consiste nella sua spiegazione dell'incompatibilità tra la concezione di Hegel e la base concreta dello stato esistente. Hobhouse mette in luce che la filosofia di Bosanquet lascia l'individuo prigioniero di una società *come tale*, o dello « stato » in generale, mentre in realtà l'individuo deve sempre vivere la sua vita in qualche particolare forma di società e di stato. Questo « errore di base » è di estrema importanza, in quanto implica confusione tra rapporti di potere contingenti e doveri morali[19]. Lo stato e la società come sono non possono pretendere di assurgere a dignità di realizzazione della ragione: « Quando pensiamo alle incongruenze di fatto della morale sociale tradizionale, alla cecità e rozzezza della legge, agli elementi di egoismo di classe e di oppressione che la caratterizzano... siamo portati ad affermare che nessun puro filosofo, ma solo lo scrittore di satire sociali, potrebbe descrivere tale morale come si merita »[20]. A coloro che sostengono astrattamente la filosofia politica di Hegel, Hobhouse risponde che il fatto concreto della società suddivisa in classi e l'evidente influenza degli interessi di classe sullo stato rendono impossibile considerare lo stato stesso come espressione della vera volontà degli individui nel loro insieme. « Dovunque una comunità sia governata da una sola classe o una sola categoria, l'altra classe o categoria si trova permanentemente nella posizione di dover prendere ciò che può. Il dire che le istituzioni di una tale società

[19] *Ibid.*, p. 77.
[20] *Ibid.*, p. 80.

esprimono la volontà privata della classe sottomessa significa semplicemente aggiungere insulto a ingiuria »[21]. Anzi che interessarsi dell'universale, Hobhouse si interessa dell'effettivo benessere dell'individuo; anzi che interessarsi del *Weltgeist*, si interessa dell'infinito numero di vite umane irrecuperabilmente perdute. « Se non si può rendere il mondo incomparabilmente migliore di quanto è stato finora, allora la lotta non ha fine, e noi faremmo meglio a rafforzare la dottrina dello stato militante e fornirlo di tanto materiale esplosivo da porre termine alla vita »[22].

L'insistenza sul diritto dell'uomo di raggiungere la felicità universale —che è sempre felicità di ogni singolo— tanto frequente nel libro di Hobhouse, ne fa uno dei grandi documenti della filosofia liberale.

> La felicità e l'infelicità della società sono la felicità e l'infelicità degli esseri umani, esaltati o depressi dal loro senso del possesso comune. La volontà della società consiste nel risultato delle loro volontà riunite. La coscienza della società è un'espressione di ciò che risulta nobile o ignobile negli individui in un bilancio generale. Se possiamo giudicare ogni uomo dal contributo che egli dà alla comunità, ci possiamo con lo stesso diritto chiedere a proposito della comunità ciò che essa fa per ogni singolo. La massima felicità non consisterà nel maggior numero possibile, o comunque in un gran numero di uomini felici, se non in una forma in cui tutti possano condividere la felicità, in cui tale partecipazione sia un ingrediente essenziale della felicità di ogni singolo. Non vi è, tuttavia, alcuna felicità al di fuori di quella di cui fanno esperienza i singoli, uomini e donne, e non vi è alcun io comune a cui si riduca l'anima degli uomini. Vi sono società in cui i distinti interessi degli individui e le loro diverse personalità possono svilupparsi in reciproca armonia e contribuire a conquiste collettive[23].

Hobhouse ha certamente ragione nei confronti dei neoidealisti, così come il liberalismo ha ragione nei confronti di qualsiasi ipostasi irrazionale dello stato

[21] *Ibid.*, p. 85.
[22] *Ibid.*, p. 117.
[23] *Ibid.*, p. 133.

che trascuri il destino dell'individuo. D'altra parte, le esigenze esposte da Hobhouse sono in armonia con i princìpi astratti del liberalismo, ma sono in conflitto con la concreta forma assunta dalla società liberale. Hegel in una sua opera definì il liberalismo come la filosofia sociale che «rimane legata all'astratto» ed è sempre «sconfitta dal concreto»[24]. I princìpi del liberalismo sono validi; l'interesse comune in ultima analisi non può essere che il prodotto della moltitudine di io individuali che si sviluppano liberamente nella società. Tuttavia le concrete forme di società che si sono sviluppate dal diciannovesimo secolo hanno frustrato sempre di più la libertà che il liberalismo intende salvaguardare. Sotto la forza delle leggi che governano il processo sociale, il libero giuoco dell'iniziativa privata nella maggioranza dei casi si è ridotto alla concorrenza tra monopoli:

> Un'era di concorrenza spietata, seguita da un rapido processo di fusioni di compagnie industriali diverse ha messo un'enorme quantità di ricchezza nelle mani di un piccolo gruppo di magnati dell'industria. Nessun genere di vita, per quanto lussuoso, raggiunto dai membri di questo gruppo, poté controbilanciare l'aumento delle sue entrate, così che si verificò un processo di risparmio automatico su di una scala senza precedenti. L'investimento di tali risparmi in altre industrie contribuì a riunire le ricchezze in forze uniche... Nella libera concorrenza precedente alla fusione di industrie diverse, la condizione cronica consiste nella «sovraproduzione» nel senso che tutte le fabbriche e le officine possono essere mantenute in attività solo riducendo i prezzi, e viene un momento in cui i concorrenti meno forti sono costretti a ritirarsi poiché non possono vendere i loro beni a un prezzo che copra l'effettivo costo di produzione[25].

La *Teoria filosofica dello stato* di Bosanquet apparve quando questo passaggio dal capitalismo liberale al capitalismo monopolistico era già iniziato. La teoria

[24] *Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di G. Lasson, Vol. II pag. 925.

[25] J. A. Hobson, *Imperialism*, London (The Macmillan Company, New York), 1938, pp. 74-5.

sociale si trovò di fronte all'alternativa di abbandonare i princìpi del liberalismo così che potesse essere mantenuto l'ordine sociale esistente, o di combattere il sistema esistente al fine di preservare i princìpi. Nella teoria marxiana della società è implicata quest'ultima scelta.

2. La revisione della dialettica

La teoria marxiana, tuttavia, aveva essa stessa cominciato a subire fondamentali mutamenti. La storia del marxismo ha confermato l'affinità tra i moventi di Hegel e gli interessi critici della dialettica materialista applicata alla società. Le scuole marxiste che abbandonarono i fondamenti rivoluzionari della teoria marxiana furono le stesse che ripudiarono apertamente gli aspetti hegeliani della teoria marxiana, e specialmente la dialettica. Il pensiero e gli scritti revisionisti che esprimevano la fede sempre maggiore di vasti gruppi socialisti in un'evoluzione pacifica dal capitalismo al socialismo, cercarono di trasformare il socialismo da un'antitesi teorica e pratica del sistema capitalista in un movimento parlamentare nell'ambito di tale sistema. La filosofia e la politica dell'opportunismo, rappresentate da questo movimento, assunsero la forma di una lotta contro ciò che esse chiamarono «i residui di pensiero utopico in Marx». Come risultato, il revisionismo sostituì alla concezione critica della dialettica gli atteggiamenti conformistici del naturalismo. Inchinandosi all'autorità dei fatti, che in realtà giustificavano le speranze di un'opposizione parlamentare ammessa dalla legge, il revisionismo trasformò l'azione rivoluzionaria in una fede nella «necessaria evoluzione naturale» verso il socialismo. La dialettica, di conseguenza, fu considerata «l'elemento ingannevole della dottrina marxiana, la trappola tesa a ogni pensiero coerente»[26].

[26] E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart, 1899, p. 26.

Bernstein affermò che l'« insidia » della dialettica consiste nella sua inappropriata « astrazione delle specifiche particolarità delle cose »[27]. Egli difese i dati di fatto, la concretezza degli oggetti definiti e stabili, nei confronti di ogni idea della loro negazione dialettica. « Se vogliamo comprendere il mondo, dobbiamo concepirlo come un complesso di oggetti e di processi definiti »[28].

Ciò comportava la riesumazione del senso comune come organo della conoscenza. La negazione dialettica di ciò che è « fisso e stabile » era stata messa in atto nell'interesse di una più alta verità che potesse eliminare la totalità negativa di oggetti e processi già definiti. Ora si rinunciava a questo orientamento rivoluzionario in favore della sicurezza e della stabilità dello stato di cose del momento, che, secondo il revisionismo, si evolve lentamente verso una società razionale. « Gli interessi di classe perdono di potere, mentre il potere dell'interesse comune aumenta. Allo stesso tempo, la legislazione diviene sempre più forte e regola la lotta tra forze economiche dominando su un numero sempre maggiore di campi precedentemente lasciati in balìa della cieca guerra tra interessi particolari »[29].

Ripudiando la dialettica, i revisionisti falsificarono la natura delle leggi che Marx pensava regolassero la società. Ricordiamo la concezione di Marx secondo cui le leggi naturali della società conducono ai ciechi e irrazionali processi della produzione capitalistica, mentre la rivoluzione socialista doveva portare all'emancipazione da queste leggi. In contrasto con questa tesi, i revisionisti sostennero che le leggi sociali sono leggi « naturali » che garantiscono l'inevitabilità dello sviluppo della società verso il socialismo. « La grande conquista di Marx e di Engels consiste nel aver avuto più successo dei loro predecessori nell'inquadrare il mondo della storia nell'ambito della necessità ed elevare così la storia a scienza »[30]. I revisionisti, dunque, sottoposero la teoria critica marxista ai princìpi della sociologia positivista e la trasformarono in scienza naturale. In armonia con le tendenze intrinseche alla reazione positivista contro la « filosofia negativa », le condizioni oggettive prevalenti furono considerate essenziali, e l'azione umana venne subordinata alla loro autorità.

Coloro che volevano conservare il contributo critico della dottrina marxiana, videro nelle tendenze antidialettiche non solo una deviazione teorica, ma anche un grave pericolo politico che minacciava ogni istante il successo dell'attività socialista. Per loro, il metodo dialettico, con il suo intransigente « spirito di contraddizione », costituiva il fattore essenziale, senza il quale la teoria critica della società sarebbe necessariamente divenuta una sociologia neutrale o positivista. E, dal momento che esisteva un intrinseco rapporto tra teoria marxiana e prassi marxiana, la trasformazione della teoria avrebbe comportato un atteggiamento neutrale e positivista verso la forma del sistema sociale esistente. Plekhanov annunciò enfaticamente che « senza dialettica, la teoria materialista della conoscenza e dell'azione è incompleta, unilaterale, anzi, è impossibile »[31]. Il metodo della dialettica è un insieme unitario in cui « la negazione e l'eliminazione dell'esistente » appare in ogni concetto, fornendo così un completo sistema concettuale per comprendere l'ordine esistente nel suo complesso alla luce degli interessi della libertà. Solo l'analisi dialettica può fornire un adeguato orientamento per la prassi rivoluzionaria poiché non permette che

[27] Id., *Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus*, Berlin, 1904, Parte III, p. 75.
[28] *Ibid.*, p. 74.
[29] *Ibid.*, p. 69.

[30] Karl Kautsky, *Bernstein und die materialistische Geschichtsauffassung*, in *Die Neue Zeit*, 1898-9, vol. II, p. 7.
[31] *Fundamental Problems of Marxism*, a cura di D. Ryazanov, New York, (senza data), p. 118.

tale prassi venga sopraffatta dagli interessi e dalle mire della filosofia opportunistica. Lenin attribuiva tanta importanza al metodo dialettico da considerarlo il marchio di fabbrica del marxismo rivoluzionario. Egli si soffermava sull'analisi del significato della dialettica anche quando discuteva i più urgenti problemi pratici e politici. L'esempio più significativo lo si trova nel suo esame delle tesi di Trotsky e Bukharin scritto per il congresso dei sindacati il 25 gennaio del 1921 [32]. In tale documento Lenin mostra come la carenza di pensiero dialettico possa portare a gravi errori politici, e considera la sua difesa della dialettica come un attacco all'errata interpretazione « naturalistica » della teoria marxiana. Lenin dimostra che la concezione dialettica è incompatibile con ogni atteggiamento di fiducia passiva nella necessità naturale delle leggi economiche. Essa è anche incompatibile con un orientamento del movimento rivoluzionario rivolto esclusivamente verso fini economici, poiché ogni fine economico riceve il suo significato e assume un valore solo dall'insieme del nuovo ordine sociale verso cui tale movimento è diretto. Lenin considerava coloro che subordinavano i fini politici e la spontaneità della teoria marxiana alla lotta puramente economica come i più pericolosi falsificatori di tale teoria. Egli sostenne, contro questi marxisti, l'assoluta predominanza della politica sull'economia: « La politica non può che avere la precedenza nei confronti dell'economia. Ragionare in modo diverso significa dimenticare l'ABC del marxismo » [33].

3. L'« HEGELISMO » FASCISTA

Mentre l'eredità di Hegel e della dialettica era difesa solo dall'ala radicale dei marxisti, al polo opposto

[32] *Selected Works*, vol. IX, pp. 62 e segg. Vedi più sopra, p. 349.
[33] *Ibid.*, p. 54.

del pensiero politico vi fu un risveglio dell'hegelismo che ci porta sulla soglia del Fascismo.

Il neoidealismo italiano fu collegato inizialmente al movimento di unione nazionale e, in seguito, alla volontà di rafforzare lo stato nazionale contro i suoi nemici imperialisti [34]. Il fatto che l'ideologia del giovane stato nazionale cercasse un appoggio nella filosofia hegeliana va spiegato tenendo presente il particolare sviluppo storico dell'Italia. Nella sua prima fase, il nazionalismo italiano dovette affrontare la Chiesa Cattolica, che considerava le aspirazioni dell'Italia in contrasto con gli interessi del Vaticano. Le tendenze protestanti dell'idealismo tedesco fornirono efficaci armi per la giustificazione di un'autorità secolare nella lotta contro la chiesa. Inoltre, l'entrata dell'Italia tra le potenze imperialiste ridusse l'economia nazionale in condizioni estremamente precarie, con una classe media suddivisa in numerosi gruppi in conflitto che potevano difficilmente affrontare gli antagonismi sempre maggiori che si accompagnavano all'adattamento dell'economia alla moderna espansione industriale. Croce così come Gentile misero in luce che il dominare di un meschino « positivismo » e materialismo portava la gente ad accontentarsi dei suoi piccoli interessi privati e la rendeva incapace di comprendere l'ampio raggio dei fini nazionalisti. Lo stato doveva spesso affermare i suoi interessi nazionalisti in opposizione alla classe media. Inoltre doveva ancora raggiungere ciò di cui gli altri stati nazionali disponevano già; cioè un'efficiente burocrazia, un'amministrazione centralizzata, un'industria razionalizzata, e una completa preparazione militare contro i nemici esterni e interni. Queste

[34] Sulla situazione storica del neoidealismo italiano, vedi: Benedetto Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Laterza, Bari, 1928, cap. X; Giovanni Gentile, *Grundlagen des Fascismus*, Stuttgart, 1936, pp. 14 e segg., 17 e segg.; R. Michels, *Italien von Heute*, Zürich, 1930, p. 172.

funzioni positive dello stato portarono il neoidealismo italiano verso la posizione hegeliana.

Questo nuovo orientamento verso la concezione di Hegel era una manovra ideologica contro la debolezza del liberalismo italiano. Sergio Panunzio, il teorico ufficiale dello stato fascista, ha dimostrato che da Mazzini in poi, la filosofia politica italiana fu predominantemente antiliberale e antindividualista. Questa filosofia trovò in Hegel una concezione dello stato come realtà indipendente e al di fuori dei meschini interessi della classe media, che le era congeniale. Panunzio approva la distinzione di Hegel tra stato e società civile così come le sue osservazioni sulla corporazione, ed afferma che « hanno ragione quegli scrittori che mettono in rapporto tanti aspetti dello stato fascista con lo stato organico di Hegel »[35].

L'idealismo italiano, tuttavia, fu hegeliano solo fintanto che si limitò a interpretare la filosofia di Hegel. Spaventa, e soprattutto Croce, diedero essenziali contributi a una nuova comprensione del sistema di Hegel. La *Logica* e l'*Estetica* di Croce furono tentativi di riprendere il genuino pensiero hegeliano. Lo sfruttamento politico di Hegel, invece, non accettò gli elementi fondamentali della sua filosofia. Inoltre, quanto più l'idealismo italiano si avvicinava al Fascismo, tanto più esso deviava dall'hegelismo, anche nel campo della filosofia teoretica. Le opere filosofiche principali di Gentile sono una logica e una filosofia dello spirito. Sebbene egli abbia scritto anche una *Riforma della dialettica hegeliana*, in cui afferma che lo spirito è la sola realtà, la sua filosofia, se giudicata sulla base del suo contenuto e non della sua terminologia, non ha nulla che fare con Hegel. L'idea fondamentale della *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916) può ricordare vagamente la nozione kantiana della coscienza trascen-

[35] *Allgemeine Theorie des Faschistischen Staates*, Berlin, 1934, p. 25.

dentale, ma anche questa rassomiglianza è più terminologica che effettiva. Nella nostra discussione sull'autore in parola, ci limiteremo a trattare di questa sua opera. Sebbene sia stata pubblicata molto prima dell'avvento del Fascismo, essa mostra in modo del tutto chiaro l'affinità tra il neoidealismo italiano e tale sistema autoritario, e serve di lezione circa quanto accade a una filosofia che cerchi di favorire questa affinità.

Un'importante affermazione appare vera tanto nei confronti dell'opera del Gentile, quanto nei confronti delle successive espressioni della filosofia fascista: esse non possono essere considerate su di un piano filosofico. Il comprendere e il conoscere divengono parte della prassi politica, non su un qualche piano razionale, ma poiché non si riconosce verità al di fuori di tale prassi. La filosofia non viene più considerata detentrice di una verità che si oppone alla prassi sociale in quanto quest'ultima non è verità, né deve approvare una tale prassi in quanto diretta verso la realizzazione della ragione. Gentile afferma che l'azione, indipendentemente dalla forma che essa assume, rappresenta la verità in se stessa. Secondo tale filosofo l'unica realtà è l'atto del pensare. Qualsiasi affermazione di un mondo naturale e storico indipendente da tale atto e al di fuori di esso, è considerata falsa. L'oggetto, dunque, « si risolve » nel soggetto[36], e qualsiasi opposizione tra pensiero e azione, o tra spirito e realtà, è senza significato. Infatti, il pensare (che è « fare », azione reale) è *ipso facto* vero. « Vero è quel che si fa »[37]. Riprendendo una frase di Giambattista Vico, Gentile scrive: « verum et fieri convertuntur »[38], e riassume tale affermazione affermando che « il concetto della verità coincide con quello del fatto »[39].

[36] *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze, 1944, p. 14.
[37] *Ibid.*, p. 19.
[38] *Ibid.*, p. 21.
[39] *Ibid.*, p. 19.

Poche asserzioni possono essere distanti come questa dallo spirito della filosofia di Hegel. Nonostante le sue molte affermazioni circa la realtà dello spirito, Gentile non può essere considerato né un hegeliano, né un idealista. La sua filosofia è molto più vicina al positivismo.

L'accostamento allo stato autoritario sembra comportare esso stesso un atteggiamento di sottomissione senza esitazioni all'autorità dei dati di fatto. Una significativa parte del controllo autoritario consiste nella lotta contro il pensiero critico e indipendente. Al richiamo alla ragione si sostituisce il richiamo ai fatti. Per nessuna ragione si può approvare un regime che si serve del più grande apparato produttivo che l'uomo abbia mai creato per una sempre maggiore limitazione delle soddisfazioni umane: nessuna ragione tranne il fatto che il sistema economico esistente non può essere mantenuto in alcun altro modo. Così come l'importanza attribuita dal Fascismo all'azione e al mutamento impedisce la vera comprensione della necessità di una linea *razionale* dell'azione e del mutamento, la deificazione gentiliana del pensiero impedisce la liberazione del pensiero dai vincoli del « dato di fatto ». Il fatto del potere bruto diviene il vero dio del momento, e con l'aumentare di tale potere, la resa del pensiero al dato di fatto appare sempre maggiore. Lawrence Dennis, nel suo recente libro in difesa della politica fascista, dimostra questa stessa abdicazione del pensiero quando auspica un metodo « scientifico e logico » il cui principio fondamentale sia che « i fatti sono normativi, cioè che i fatti devono determinare le regole, poiché le regole dipendono da essi. Una regola che contraddice un fatto è una contraddizione in termini » [40].

Gentile rifiuta il principio fondamentale di ogni idealismo, secondo cui vi è antagonismo e squilibrio

[40] Lawrence Dennis, *The Dynamics of War and Revolution*, New York, 1940, p. 25.

tra la verità e il dato di fatto, tra il pensiero, o lo spirito, e la realtà. Tutta la sua teoria è basata sull'immediata identità di questi elementi opposti, mentre Hegel aveva sostenuto che non vi è una tale identità immediata, ma solo il processo dialettico che tende verso di essa. Prima di mettere in luce alcune conseguenze della nuova filosofia dello « spirito », dobbiamo considerare i fattori che portarono Gentile a credersi un filosofo idealista. Tali fattori consistono nel suo uso dell'io trascendentale kantiano.

Secondo Gentile, l'affermazione secondo cui il puro atto del pensare è la sola realtà, non è valida nei confronti dell'io empirico, ma solo nei confronti dell'io trascendentale [41]. Tutte le caratteristiche dello spirito (la sua unità in sviluppo, la sua identità con le sue manifestazioni immediate, il suo essere « libero » ed essere « il principio dello spazio », ecc.) si riferiscono solo alla sua attività trascendentale. La distinzione tra io empirico e io trascendentale, e la descrizione del punto di vista trascendentale segue il modello kantiano con una certa accuratezza [42]. Tuttavia, l'uso che Gentile fa di tale concezione annulla lo stesso significato dell'idealismo trascendentale. Quest'ultimo era partito dal principio secondo cui la realtà è data alla coscienza ma non può risolversi in essa; la ricezione dei dati sensoriali è la condizione delle attività spontanee dell'intelletto puro. Anche Hegel sebbene respingesse la nozione kantiana della « cosa in sé », non negò le basi oggettive dell'idealismo trascendentale. Il suo principio della « mediazione », infatti, si riallacciava a queste basi oggettive: la realizzazione dello spirito era la continua opera di un processo tra ragione e realtà.

Gentile, invece, afferma di aver superato « l'illusione

[41] Vedi particolarmente *Teoria generale dello Spirito*, cit., capitolo I.
[42] *Ibid.*, pp. 6-8.

di una realtà naturale » [43]. Noi non supponiamo, come « logico antecedente » della conoscenza, « il reale che ne è oggetto »;... noi cancelliamo « dal mondo quella natura, che par base allo spirito, e non è se non un suo momento astratto » [44]. L'io trascendentale di Kant era caratterizzato dai suoi particolari rapporti con una realtà preesistente. Una volta « cancellata » questa realtà, l'io trascendentale deve, nonostante qualsiasi affermazione contraria, rimanere una mera parola che raggiunge un qualche significato solo attraverso una generalizzazione dell'io empirico. Con l'eliminazione della barriera oggettiva, l'uomo viene lasciato in un mondo che si suppone suo, reale solo come suo atto e sua opera. L'individuo è « il vero positivo », e tutto ciò che è positivo è « posto da noi » [45]. Certamente è positivo solo fintanto che noi lo opponiamo a noi stessi, lo riconosciamo non come opera nostra, ma come opera altrui. L'opposizione, tuttavia, scompare appena vediamo che l'individuo, in virtù della sua coscienza trascendentale, è anche universale. L'individuo fa se stesso e l'universale; l'universale è « il farsi dell'universale » [46].

Al di là di questo cumulo di parole piuttosto confuso, appare un processo con un significato preciso: un processo di superamento di ogni legge e ogni principio razionale, un'esaltazione dell'azione indipendentemente dal suo fine, una venerazione del successo in quanto tale. In un certo senso Gentile conserva gli scarsi residui dello schema liberale in cui l'idealismo ebbe origine, soprattutto quando insiste nell'affermare che « l'individuo è il solo positivo ». Ma questa individualità, oscillante tra un trascendentale senza senso e una concretezza vuota, non ha altro contenuto al di

[43] *Ibid.*, p. 247.
[44] *Ibid.*, p. 262.
[45] *Ibid.*, pp. 85-6.
[46] *Ibid.*, pp. 104-5.

fuori dell'azione. Tutta la sua essenza si risolve nei suoi atti, che non hanno leggi che li limitino al di fuori dell'individuo stesso, né validi princìpi sulla base dei quali possano essere giudicati. Gentile stesso definisce la sua dottrina « formalismo assoluto »: non vi è « materia » al di là della pura forma dell'attività: « la sola materia, che nell'atto spirituale ci sia, è la stessa forma come attività » [47]. La concezione gentiliana secondo cui la vera realtà è l'azione giustificata in quanto tale, enuncia ed esalta chiaramente la cosciente e programmatica indifferenza dell'azione fascista nei confronti della legge. « Lo spirito... si sottrae, nella sua attualità, a ogni legge prestabilita, e non può essere definito come essere stretto a una natura determinata, in cui si esaurisca e conchiuda il processo della sua vita » [48]. Della dialettica hegeliana Gentile mantiene l'idea secondo cui la realtà è un processo ininterrotto, ma tale processo, staccato da ogni modello di ragione universale, comporta una completa distruzione piuttosto che una qualche costruzione delle forme razionali di vita: « la vera vita... si immedesima con la morte... » [49].

La filosofia di Hegel inquadra la natura transitoria di tutte le forme storiche nello schema del progresso della ragione nella storia del mondo; la transitorietà è presente anche nell'avvento finale della libertà. L'attualismo di Gentile è totalmente indifferente alla ragione ed esalta i mali e le imperfezioni esistenti come un gran bene: « l'esigenza dello spirito non è che l'errore e il male dispaiano dal mondo, anzi che vi siano eterni », poiché non vi è verità senza errore, né bene senza male [50]. Nonostante, dunque, la paradossale interpretazione della realtà come « spirito », Gentile accetta il mondo com'è e divinizza i suoi orrori. La cosa finita,

[47] *Ibid.*, p. 232.
[48] *Ibid.*, p. 23.
[49] *Ibid.*, p. 147.
[50] *Ibid.*, p. 236.

qualunque e comunque essa sia, « è sempre la realtà stessa di Dio ». La filosofia che ne risulta « sublima così davvero il mondo in una teogonia eterna, che si adempie nell'intimo del nostro essere »[51]. Tale intimo, tuttavia, non è più un rifugio dalla miseria della realtà, ma giustifica la dissoluzione finale di ogni norma e valore oggettivo nel disordine della mera azione.

Tutti gli elementi fondamentali della filosofia di Gentile dimostrano che essa è esattamente l'opposto di quella di Hegel, ed è proprio per questo che essa si identifica direttamente con l'ideologia fascista. L'identificazione del pensiero con l'azione e della realtà con lo spirito impedisce al pensiero di prendere un atteggiamento di opposizione nei confronti della « realtà ». La teoria diviene prassi a tal punto che ogni pensiero, se non è prassi immediata o non viene immediatamente realizzato come azione, viene negato. La teoria gentiliana dello spirito approva l'« antintellettualismo »[52], anticipando così gli aspetti tipicamente relativistici della filosofia fascista, evidenti nel rifiuto di qualsiasi programma prestabilito che superi le esigenze della situazione immediata. L'azione stabilisce essa stessa le sue mete e le sue norme che non possono essere giudicate da alcun fine o principio oggettivo. In *Origini e dottrina del fascismo*, Gentile afferma che la vera filosofia del fascismo consiste nell'abolizione di ogni « programma ». Il fascismo non è legato ad alcun principio; il « mutamento di direzione » per tenere il passo con le mutevoli costellazioni del potere, è l'unico programma immutabile. Nessuna decisione è valida per il futuro; « le vere decisioni del Duce sono quelle che vengono simultaneamente formulate ed eseguite »[53].

Tale affermazione mette in luce un attributo essenziale dello stato autoritario: l'inconsistenza della sua ideologia. L'attualismo di Gentile afferma il dominio autoritario della prassi sul pensiero, e la scomparsa, una volta per tutte, dell'indipendenza del pensiero stesso. La lealtà a qualsiasi verità che si trovi al di fuori o al di là dei traguardi pratici della politica fascista, è considerata senza senso. La teoria come tale e ogni attività intellettuale vengono a dipendere dalle mutevoli esigenze della politica e a essere sottomesse a tali esigenze.

[51] *Ibid.*, p. 265.
[52] *Ibid.*, pp. 258-9.
[53] *Grundlagen des Faschismus*, p. 33; cfr. Benito Mussolini, *Relativismo e Fascismo*, in *Diuturna, Scritti Politici*, a cura di V. Morello, Milano, 1924, pp. 374 e segg.

4. Il nazionalsocialismo contro Hegel

Non possiamo comprendere la fondamentale differenza tra la concezione hegeliana e quella fascista dello stato senza considerare le origini storiche del totalitarismo fascista.

La filosofia politica di Hegel era fondata sul principio secondo cui la società civile poteva essere conservata senza rinunciare agli essenziali diritti e alle essenziali libertà dell'individuo. La teoria politica di Hegel idealizzava lo stato della Restaurazione, ma lo considerava come l'incarnazione delle conquiste permanenti dell'era moderna; cioè la Riforma tedesca, la Rivoluzione francese, e la cultura idealista. Lo stato totalitario, invece, segna lo stadio storico in cui queste stesse conquiste divengono pericolose nei confronti della permanenza della società civile.

Le origini più profonde del fascismo si possono ricercare negli antagonismi tra lo sviluppo dei monopoli industriali e il sistema democratico[54]. In Europa, dopo la prima guerra mondiale, l'organizzazione indu-

[54] Vedi l'analisi del nazionalsocialismo nell'opera di Robert A. Brady *The Spirit and Structure of German Fascism*, The Viking Press, New York, 1937, e nell'opera di Franz L. Neumann, *Behemoth, The Origin and Practice of National Socialism*, Oxford University Press, New York, 1941.

striale altamente razionalizzata e in rapida espansione, a causa specialmente del crollo del mercato mondiale e del vasto insieme di legislazioni sociali che difendevano ardentemente il movimento operaio, trovava difficoltà sempre maggiori nell'essere utilizzata con profitto. In tale situazione, i più potenti gruppi industriali tendevano a raggiungere direttamente il potere politico per poter organizzare la produzione monopolistica, eliminare l'opposizione socialista, e restaurare l'espansionismo imperialista.

Il sistema politico in sviluppo non poteva creare le sue forze produttive senza una costante limitazione della soddisfazione delle esigenze umane. Ciò richiedeva un controllo totalitario su tutti i rapporti sociali e individuali, l'abolizione delle libertà sociali e individuali, e la sottomissione delle masse attraverso il terrore. La società divenne un esercito al servizio di quei grandi interessi che erano sopravvissuti alla concorrenza economica.

L'anarchia del mercato venne eliminata, il lavoro divenne prestazione obbligatoria, e le forze produttive si espansero rapidamente; ma tutto questo processo servì solamente gli interessi della burocrazia al potere, la quale era l'erede della vecchia classe capitalista.

L'organizzazione fascista della società richiede un mutamento nell'intero mondo della cultura. La cultura a cui era legato l'idealismo germanico e che era rimasta viva sino all'era fascista, aveva posto l'accento sulle libertà e sui diritti individuali, così che l'individuo, almeno come persona privata, si poteva sentire al sicuro nello stato e nella società. La totale resa della vita umana ai poteri sociali e politici costituiti era impedita non solo da un sistema politico basato sulla rappresentanza, dall'uguaglianza giuridica, e dalla libertà di contratto, ma anche dall'influenza consolatrice della filosofia, dell'arte e della religione. Quando Hegel divise la vita sociale dell'uomo tra la famiglia, la società civile e lo stato, riconobbe che ognuno di questi

stadi storici aveva un suo proprio diritto relativo. Inoltre egli subordinò anche lo stadio più alto, lo stato, al diritto assoluto della ragione che si affermava nella storia mondiale dello spirito.

Quando il fascismo eliminò definitivamente i princìpi liberali della cultura, in realtà eliminò l'ultimo campo in cui l'individuo poteva ancora affermare il suo diritto nei confronti dello stato e della società.

La filosofia di Hegel era parte integrante della cultura che l'autoritarismo doveva eliminare. Non è dunque un caso che la lotta del nazionalsocialismo contro Hegel cominci con il rifiuto della sua filosofia politica. Alfred Rosenberg, il portavoce ufficiale della « filosofia » nazionalsocialista, diede inizio alla battaglia contro il concetto hegeliano di stato. Come conseguenza della Rivoluzione francese, egli afferma, « sorse una dottrina del potere contraria al nostro sangue. Essa raggiunse il suo apice con Hegel, e fu poi ripresa, in una nuova versione altrettanto falsa, da Marx... »[55]. Tale dottrina, egli continua, conferiva allo stato la dignità dell'assoluto e di detentore di un fine in sé. Per le masse, lo stato divenne « uno strumento di forza senz'anima »[56].

L'attacco ideologico del nazionalsocialismo contro la concezione hegeliana dello stato è in contrasto piuttosto netto con l'apparente accettazione di tale concezione da parte del fascismo italiano. La differenza va spiegata tenendo presenti le diverse situazioni storiche che le due ideologie fasciste dovettero affrontare. Contrariamente a quello italiano, lo stato tedesco era stato una realtà potente e con solide basi che anche la repubblica di Weimar non aveva scosso alle basi. Esso era un *Rechtsstaat*, un sistema politico globale e razionale con sfere chiaramente definite e riconosciute di diritti e di libertà che non potevano essere utilizzate

[55] Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, settima ed., München, 1933, p. 525.
[56] *Ibid.*

dal nuovo regime autoritario. Inoltre, quest'ultimo poteva eliminare la forma di potere basata sullo stato in quanto le potenze economiche che si trovavano alla base del movimento nazionalsocialista erano già da molto tempo sufficientemente forti per poter governare direttamente, senza la non necessaria mediazione di forme politiche che avrebbero dovuto garantire almeno un minimo di uguaglianza e di sicurezza giuridiche.

Di conseguenza, Rosenberg, così come gli altri rappresentanti ufficiali del pensiero nazionalsocialista, si scaglia contro «lo Stato» e nega la sua suprema autorità. «Oggi noi non vediamo più lo stato come un idolo indipendente dinnanzi al quale gli uomini si devono inginocchiare. Lo stato non è neppure un fine, ma è solo un mezzo per mantenere in vita la gente»[57], e «l'autorità del *Volkheit* è al di sopra di quella dello stato. Colui che non ammette tale fatto è un nemico del popolo...»[58].

Carl Schmitt, il principale filosofo politico del terzo *Reich*, rifiuta anch'egli la concezione hegeliana dello stato, e la dichiara incompatibile con l'intima essenza del nazionalsocialismo. Mentre la filosofia politica del secolo precedente si era basata su una dicotomia tra stato e società, il nazionalsocialismo sostituisce a tale dicotomia la triade composta dallo stato, dal movimento (il partito) e dal popolo (*Volk*). Lo stato non è in alcun senso la realtà politica fondamentale della triade; esso è sostituito e determinato dal «movimento» e dai suoi capi[59].

La concezione di Alfred Rosenberg costituisce la base dell'avversione nazionalsocialista alla filosofia politica di Hegel. Rosenberg afferma che Hegel apparteneva al movimento che produsse la Rivoluzione francese e la critica marxiana della società. A tale proposito, come in tanti altri casi, il nazionalsocialismo rivela una comprensione della realtà molto più profonda di quella di molti suoi critici. La filosofia dello stato di Hegel era legata alle idee progressistiche del liberalismo a tal punto che la sua posizione politica divenne incompatibile con lo stato totalitario della società civile. Lo stato come ragione —cioè come complesso razionale, retto da leggi valide universalmente, preciso ed esatto nella sua attività, diretto a proteggere gli essenziali interessi di ogni individuo senza discriminazione— è proprio ciò che il nazionalsocialismo non può tollerare.

[57] *Ibid.*, p. 526; vedi Hitler, *Mein Kampf*, Reynal and Hitchcock, New York, 1939, p. 592: «L'idea fondamentale è che lo stato rappresenta non un fine, ma un mezzo».

[58] Rosenberg, *op. cit.*, p. 527.

[59] *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg, 1933, p. 12.

Questo stato è l'istituzione complementare del liberalismo economico che doveva essere eliminata non appena tale forma di economia fosse stata superata. La triade hegeliana della famiglia, della società e dello stato è scomparsa, e al suo posto vi è l'unità globale che annulla ogni pluralismo di diritti e di princìpi. Il governo è totalitario. L'individuo detentore della ragione e della libertà, sostenuto nella filosofia di Hegel, è annientato. «L'individuo —così come noi oggi insegniamo— non ha come tale né il diritto né il dovere di esistere, poiché tutti i diritti e tutti i doveri derivano solo dalla comunità»[60]. Tale comunità, a sua volta, non è né l'unione di liberi individui, né il complesso razionale dello stato hegeliano, ma l'entità «naturale» della razza. Gli ideologi nazionalsocialisti pongono l'accento sul fatto che la «comunità» a cui l'individuo è completamente subordinato costituisce una realtà naturale tenuta unita dal «sangue e dal suolo» che non è soggetta ad alcuna norma né ad alcun valore razionale.

L'insistenza sulle condizioni «naturali» serve a distogliere l'attenzione dalla base sociale ed economica del totalitarismo. La *Volksgemeinschaft* è idolatrata

[60] Otto Dietrich, in *Völkische Beobachter*, 11 dicembre 1937.

come una comunità naturale proprio in quanto e fintanto che non vi è alcuna vera comunità. Dal momento che i rapporti sociali dimostrano la mancanza di ogni comunità, la *Volksgemeinschaft* deve essere considerata a parte nella dimensione del « sangue e del suolo », la quale non impedisce il concreto giuoco degli interessi di classe nell'ambito della società.

L'elevazione del *Volk* a posizione di originaria e fondamentale entità politica mostra ancora una volta quanto distante il nazionalsocialismo sia dalla concezione di Hegel. Secondo Hegel il *Volk* è quella parte dello stato che non conosce la propria volontà. Tale atteggiamento di Hegel, sebbene possa sembrare reazionario, è più vicino agli interessi della libertà che non quello del radicalismo popolare delle affermazioni del nazionalsocialismo. Hegel respinge ogni nozione secondo cui « il popolo » costituisce un fattore politico indipendente, poiché —egli sostiene— l'efficienza politica richiede la coscienza della libertà. Il popolo, disse spesso Hegel, non ha ancora raggiunto questa coscienza, non sa ancora quali siano i suoi veri interessi, e costituisce un elemento alquanto passivo del processo politico. L'affermarsi di una società razionale presuppone che il popolo abbia cessato di esistere nella forma di « massa » e si sia trasformato in un'associazione di liberi individui. Il nazionalsocialismo, invece, esalta le masse e vuol mantenere il popolo nella sua condizione naturale e prerazionale [61]. Neppure in questa condizione, tuttavia, il *Volk* può esercitare una parte attiva nella vita politica. La sua realtà politica deve essere rappresentata dalla sola persona del capo, il quale è la fonte di tutte le leggi e di tutti i diritti, e l'unico artefice della vita sociale e politica.

[61] Vedi Otto Dietrich, *Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus*, Breslau, 1935, p. 29; Otto Koellreutter, *Vom Sinn und Wesen der nationalen Revolution*, Tübingen, 1933, pp. 29 e segg.; e, dello stesso autore, *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsocialismus*, Berlin, 1935, p. 10.

L'idealismo tedesco che ebbe il suo apice nella dottrina di Hegel espresse la convinzione che le istituzioni politiche e sociali debbano accordarsi con un libero sviluppo dell'individuo. Il sistema autoritario, invece, non può mantenere il suo ordine sociale se non attraverso la coscrizione forzata di ogni individuo, senza riguardo ai suoi interessi, nel processo economico. L'idea del benessere individuale viene sostituita dall'esigenza del sacrificio: « Il dovere di sacrificio per la comunità non ha limiti se noi consideriamo il popolo come il bene più grande della terra » [62]. Il sistema autoritario non può elevare considerevolmente o permanentemente il livello di vita, né può ampliare l'area e i mezzi di soddisfazione individuale. Ciò, infatti, comprometterebbe la disciplina che esso deve assolutamente mantenere, e, in ultima analisi, annullerebbe l'ordine fascista, il quale, per sua stessa natura, deve impedire ogni libero sviluppo delle forze di produzione. Di conseguenza, il fascismo « non crede nella possibilità della " felicità " sulla terra », e « nega l'identità del benessere con la felicità » [63]. In un momento in cui sono a disposizione tutte le esigenze tecniche per raggiungere una vita di abbondanza, i nazionalsocialisti « considerano inevitabile l'abbassarsi del livello di vita », e non esitano a esaltare l'impoverimento [64].

Il totale sacrificio dell'individuo viene incoraggiato a specifico vantaggio della burocrazia industriale e politica. Esso, pertanto, non può essere giustificato sulla base dei veri interessi individuali. L'ideologia nazionalsocialista afferma chiaramente che la vera vita umana consiste nel sacrificio incondizionato e che è nell'essenza dell'individuo di obbedire e servire: la sua obbedienza e i suoi servizi « non hanno mai termine poiché...

[62] Koellreutter, *Vom Sinn und Wesen...*, p. 27.

[63] Mussolini, *Fascism: Doctrine and Institutions*, Roma, 1935, pp. 10, 21.

[64] *Volk im Werden*, a cura di Ernst Krieck, 1933, n. 1, p. 24.

[essi] coincidono con la vita stessa »[65].

Ernst Krieck, uno tra i portavoce ufficiali del nazionalsocialismo, dedicò una notevole parte dei suoi scritti a stroncare l'idealismo tedesco. Nel suo periodico *Volk im Werden*, egli pubblicò un articolo intitolato *Der Deutsche Idealismus zwischen den Zeitaltern*, in cui si legge la seguente decisa affermazione: « se dobbiamo divenire una nazione politica e attiva, l'idealismo tedesco deve essere superato nella forma e nel contenuto »[66]. La ragione di tale condanna è chiara: l'idealismo tedesco si opponeva alla totale resa dell'individuo alle forze politiche e sociali dominanti. La sua esaltazione dello spirito e la sua insistenza sull'importanza del pensiero implicavano, come vide bene il nazionalsocialismo, un'essenziale opposizione a ogni totale sacrificio dell'individuo. L'idealismo filosofico era parte integrante della cultura idealista, e tale cultura riconosceva un dominio della verità che non era soggetto all'autorità dell'ordine costituito e del potere dominante. L'arte, la filosofia e la religione costituivano un mondo che sfidava le pretese della realtà di fatto. La cultura idealista è incompatibile con la disciplina e il controllo del fascismo: « Noi non viviamo più nell'età dell'educazione, della cultura, dell'umanità e del puro spirito, ma nella necessità della lotta, dell'interpretazione politica della realtà, della solidarietà, della disciplina nazionale, dell'onore e del futuro della nazione. È pertanto non l'atteggiamento idealista, ma l'atteggiamento eroico che viene richiesto agli uomini come loro compito ed esigenza della vita in questa epoca »[67].

Krieck non fa alcun tentativo di indicare qualche specifico errore nella struttura del pensiero dell'idealismo tedesco. Sebbene egli fosse un filosofo e si trovasse a insegnare dalla stessa cattedra da cui aveva insegnato Hegel all'università di Heidelberg, si trovava in difficoltà anche dinnanzi al più semplice concetto filosofico. Dobbiamo dunque rifarci a coloro che per professione si dedicavano ancora all'attività filosofica. L'*Anti-Cartesianismus* di Franz Böhm, che espone una interpretazione nazionalsocialista della storia della filosofia, contiene un capitolo su «*Hegel und Wir*». Hegel qui diviene il simbolo di tutto ciò che il nazionalsocialismo detesta e rifiuta; il superamento di Hegel è salutato come il primo annuncio di un ritorno alla vera filosofia: « Per un secolo la concezione universalistica di Hegel... ha sepolto nella filosofia i veri caratteri della storia della Germania »[68]. In che cosa consiste questo atteggiamento antigermanico di Hegel? Anzi tutto nell'importanza da lui attribuita al pensiero, nella sua opposizione all'azione per amore dell'azione. Böhm affronta l'essenza dell'hegelismo quando critica i suoi « ideali umanitari ». Egli riconosce l'intrinseco rapporto tra le nozioni di ragione e di spirito e la « concezione universalistica » dell'umanità[69]. Il concepire il mondo come spirito e il giudicare la realtà esistente sulla base della ragione equivale, alla fine, a trascendere le distinzioni e i conflitti contingenti e naturali tra uomini e giungere, al di là di tali distinzioni e conflitti, all'essenza universale dell'uomo; equivale a sostenere i diritti dell'umanità nei confronti delle particolari esigenze della politica. La ragione implica l'unità di tutti gli uomini come esseri razionali. Quando la ragione infine realizza se stessa nella libertà, la libertà consiste nel diritto di proprietà di tutti gli uomini e nei diritti inalienabili di ogni individuo. L'universalismo idealistico implica dunque l'individualismo.

La critica nazionalsocialista prende sempre di mira

[65] *Der Deutsche Student*, agosto 1933, p. 1.
[66] 1933, n. 3, p. 4. Vedi Krieck, E. *Die Deutsche Staatsidee*, Leipzig 1934.
[67] *Ibid.*, p. 1; vedi anche n. 5, 1933; pp. 69, 71.

[68] Leipzig, 1938, p. 25.
[69] *Ibid.*, pp. 28 e segg.

le tendenze della filosofia hegeliana che si oppongono a ogni totalitarismo. A causa di tali tendenze, essa definisce Hegel il « simbolo di un passato superato e vecchio di secoli », e « l'ostacolo filosofico del nostro tempo ».

La critica di Böhm si ritrova, in termini in qualche modo più moderati ed elaborati, in un altro documento ufficiale della filosofia nazionalsocialista: *Idee und Existenz* di Hans Heyse, in cui Hegel è definito « la fonte di tutte le filosofie della storia liberali, idealistiche e anche materialistiche »[70]. I nazionalsocialisti, contrariamente a molti marxisti, considerano seriamente il rapporto tra Hegel e Marx.

Il fatto che lo sviluppo di forme di governo autoritarie costituisca un rovesciamento dei princìpi hegeliani piuttosto che una loro conseguenza, fu riconosciuto sia in Germania che fuori fino dal periodo della prima guerra mondiale. A quel tempo in Inghilterra Muirhead affermò che « le basi filosofiche dell'attuale militarismo debbono essere ricercate non nell'hegelismo, ma nella violenta reazione a tutta la filosofia idealistica che si ebbe poco dopo la morte di Hegel »[71]. Tale affermazione si dimostra valida nei confronti di tutte le sue conseguenze: le radici ideologiche dell'autoritarismo hanno il loro suolo in quella « violenta reazione » a Hegel che viene definita « filosofia positiva ». L'eliminazione del principio della ragione, l'interpretazione della società come natura, e la subordinazione del pensiero all'inesorabile dinamica dei dati di fatto, si ebbero nella filosofia romantica dello stato, nella Scuola Storica, e nella filosofia di Comte. Queste tendenze antihegeliane contribuirono a rafforzare le filosofie irrazionalistiche della Vita, della storia e dell'« esistenza » che sorsero nell'ultimo decennio del diciannovesimo secolo e costruirono le basi per la lotta al liberalismo[72].

[70] Hamburg, 1935, p. 224.

[71] J. H. Muirhead, *German Philosophy in Relation to the War*, citato in R. Metz, *op. cit.*, p. 282.

La teoria sociale e politica a cui va attribuita la responsabilità dello sviluppo del fascismo tedesco fu dunque in rapporto con l'hegelismo in senso del tutto negativo. Tale teoria fu antihegeliana in tutte le sue mete e in tutti i suoi princìpi. Non esiste testimone di ciò migliore dell'unico teorico politico serio del nazionalsocialismo: Carl Schmitt. La prima edizione della sua opera *Begriff des Politischen* pone il problema di quanto a lungo visse a Berlino « lo spirito di Hegel » e afferma che « in ogni caso, la scuola che divenne autoritaria in Prussia dopo il 1840 preferì abbracciare la filosofia di tipo conservatore di F. J. Stahl, mentre Hegel passava da Karl Marx a Lenin e a Mosca »[73]. Egli riassume l'intero processo affermando senza esitazione che il giorno in cui Hitler salì al potere « Hegel, per così dire, morì »[74].

[72] Vedi il mio articolo *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in « Zeitschrift für Sozialforschung », 1934, pp. 161-94.

[73] München, 1932, p. 50.

[74] *Staat, Bewegung, Volk*, cit., p. 32.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

PARTE PRIMA

OPERE DI HEGEL

Sämtliche Werke, a cura di G. Lasson e J. Hoffmeister, Meiner, Leipzig, 1928 ss.
Sämtliche Werke, a cura di H. Glockner, Jubiläumsausgabe, 26 voll., Frommann, Stuttgart, 1927.
Dokumente zu Hegels Entwicklung, a cura di J. Hoffmeister, Fr. Frommann, Stuttgart, 1936.
Hegels Theologische Jugendschriften, a cura di H. Nohl, J. C. B. Tübingen, 1907.
Briefe von und an Hegel, a cura di K. Hegel, 2 voll., Leipzig, 1887.
Hegel-Archiv, a cura di G. Lasson, 4 fascicoli, Meiner, Leipzig, 1912 ss.
The Phenomenology of Mind, traduzione di J. J. B. Baillie, 2 voll., Swan Sonnenschein (The MacMillan Co., New York, London, 1910).
Science of Logic, traduzione di W. H. Johnston e L. G. Struthers, 2 voll., The MacMillan Co., New York, 1929.
Hegel's Doctrine of Reflection, being a paraphrase and a commentary... of the second volume of Hegel's Larger Logic, di W. T. Harris, Appleton and Co., New York, 1881.
Hegel's Doctrine of Formal Logic, being a translation of the first section of the Subjective Logic, di H. S. Macran, Clarendon Press, Oxford, 1912.
Hegel's Logic of World and Idea, being a translation of the second and third parts of the Subjective Logic, di H. S. Macran, Clarendon Press, Oxford, 1929.
The Logic of Hegel, traduzione di W. Wallace, Clarendon Press, Oxford, 1892.
Hegel's Philosophy of Mind, traduzione di W. Wallace, Clarendon Press, Oxford, 1894.
Philosophy of Right, traduzione di S. W. Dyde, George Bell and Sons, London, 1896.
The Philosophy of History, traduzione di J. Sibree, The Colonial Press, New York, 1899.
The Philosophy of Fine Arts, Traduzione di F. P. R. Osmaston, 4 voll., George Bell and Sons, London, 1920.
Lectures on the Philosophy of Religion, traduzione di E. B. Speirs and J. B. Sanderson, 3 voll., K. Paul Trench, Trubner and Co., London, 1895.
Lectures on the History of Philosophy, traduzione di E. S. Haldane and F. H. Simson, 3 voll., K. Paul, Trench, Trubner and Co., London, 1892 ss.

I principi. (Frammenti giovanili. Scritti del periodo jenense. Prefazione alla Fenomenologia), a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1949 (ultima edizione, 1962).

Fenomenologia dello spirito, a cura di E. De Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1933-1963.

La scienza della logica, a cura di A. Moni, 2 voll., Laterza, Bari, 1924-25.

Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, a cura di B. Croce, Laterza, Bari, 1907 (ultima edizione 1963).

Lineamenti di filosofia del diritto, a cura di F. Messineo e A. Plebe, Laterza, Bari, 1954.

Scritti di filosofia del diritto (1802-1803), a cura di A. Negri, Laterza, Bari, 1962.

Scritti politici (1798-1806), a cura di A. Plebe, Laterza, Bari, 1961.

Lezioni sulla storia della filosofia, a cura di G. Calogero e C. Fatta, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1930-1964.

Lezioni sulla filosofia della storia, a cura di G. Calogero e C. Fatta, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1941-1963.

OPERE GENERALI SU HEGEL

Oltre le vecchie, classiche opere di Rosenkranz, Haym, Stirling, Caird e Fischer, ricordiamo soltanto:

Adorno, T. W., *Aspecte der Hegelschen Philosophie*, Berlin-Frankfurt M., 1957.

Croce, B., *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, Bari, 1907.

Findlay, J. N., *Hegel: A Re-examination*, London, 1958.

Hartmann, N., *Hegel*, Berlin, 1929.

Heimann, B., *System und Methode in Hegels Philosophie*, Berlin, 1927.

Kroner, R., *Von Kant zu Hegel*, 2 voll., Tübingen, 1921-24.

Moog, W., *Hegel und die Hegelsche Schule*, München, 1930.

Mure, G. R. G., *An Introduction to Hegel*, London, 1940 (edizione italiana, Ricciardi, Milano-Napoli, 1954).

Stace, W. T., *The Philosophy of Hegel*, London, 1924.

Steinbüchel, T., *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*, Bonn, 1933.

The Philosophical Review, 1931, n. 3, numero speciale su Hegel con articoli di R. M. Cohen, S. Hook e G. H. Sabine.

SUI PRIMI SCRITTI DI HEGEL

Dilthey, W., *Die Jugendgeschichte Hegels* (*Gesammelte Schriften*, vol. IV), Leipzig, 1921.

Haering, Th., *Hegel. Sein Wollen und Werk*, 2 voll., Leipzig, 1929-38.

Lukács, G., *Der Junge Hegel*, Zürich, 1948 (edizione italiana, Einaudi, Torino, 1960).

Maier, J., *On Hegel's Critique of Kant*, New York, 1939.

Schwarz, J., *Hegels Philosophische Entwicklung*, Frankfurt M., 1938.

Wacker, H., *Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant*, Berlin, 1932.

SULLA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO

Busse, M., *Hegels Phaenomenologie des Geistes und der Staat*, Berlin, 1931.

Hyppolite, J., *Genèse et structure de la Phénomènologie de l'Esprit*, Paris, 1946.

Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947 (edizione italiana col titolo: *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino, 1948).

Loewenberg, J., *The Exoteric Approach to Hegel's Phenomenology of Mind*, e *The Comedy of Immediacy in Hegel's Phenomenomelogy of Mind*, in «Mind», voll. XLIII (1934) e XLIV (1935).

Purpus, W., *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel*, Berlin, 1908.

SULLA SCIENZA DELLA LOGICA

Baillie, J. B., *The Origin and Significance of Hegel's Logic*, London, 1901.

Günther, G., *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, Leipzig, 1933.

MacTaggert, J. E., *Studies in the Hegelian Dialectics*, Cambridge, 1896.

— *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge, 1931.

Marcuse, H., *Hegels Ontologie und die Grundzüge einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt M., 1932.

Noël, G., *La Logique de Hegel*, Paris, 1933.

Wallace, W., *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and Especially of his Logic*, Oxford, 1894.

SULLA FILOSOFIA POLITICA E
SULLA FILOSOFIA DELLA STORIA DI HEGEL

Heller, H., *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke*, Berlin, 1921.

Löwenstein, J., *Hegel Staatsidee; ihr Doppelgeicht und ihr Einfluss im neunzehnten Jahrhundert*, Berlin, 1927.

Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat*, 2 voll. München, 1920.

Sabine, G. H., *History of Political Theory*, New York, 1937, cap. su Hegel (edizione italiana, Comunità, Milano, 1959).

Weil, E., *Hegel et l'État*, Paris, 1950.

La Révolution de 1789 et la pensée moderne, numero speciale della « Revue philosophique de la France et de l'étranger », 1939.

DA HEGEL A MARX

Hess, M., *Sozialistische Aufsätze*, Berlin, 1921.
Hook, S., *From Hegel to Marx*, New York, 1935.
Löwith, K., *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich, 1940 (edizione italiana, Einaudi, Torino, 1959).
Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923.
Plenge, J., *Marx und Hegel*, Tübingen, 1911.
Vogel, P., *Hegels Gesellschaftsbegriff und geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle*, Berlin, 1925.

PARTE SECONDA

OPERE PRESE IN CONSIDERAZIONE

Schelling, F., W. J. v., *Sämtliche Werke*, 14 voll., Stuttgart, 1856 ss.
— *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di M. Losacco, Laterza, Bari, 1908 (ultima edizione, 1965).
— *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed esposizione dell'empirismo filosofico*, a cura di G. Durante, Sansoni, Firenze, 1950.
— *Lettere filosofiche sul dommatismo e criticismo, Nuova deduzione del diritto naturale*, Sansoni, Firenze, 1958.
Kierkegaard, S., *Gesammelte Werke*, a cura di H. Gottsched und C. Schrempf, 12 voll., Jena, 1913 ss.
— *Aut Aut*, a cura di K. M. Guldbrandsen e R. Cantoni, Mondadori, Milano, 1956.
— *Il concetto dell'angoscia. La malattia mortale*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze, 1965.
— *Diario*, a cura di C. Fabro, 3 voll., Morcelliana, Brescia, 1948-49 (ultima edizione, 1964).
Feuerbach, L., *Sämtliche Werke*, 10 voll., Leipzig, 1846.
— *Opere*, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari, 1965.
Marx-Engels Gesamtausgabe, a cura del Marx-Engels Institute di Mosca, Frankfurt M., 1927 ss.
Marx-Engels, *Selected Works*, 2 voll., a cura del Marx-Engels Institute, Mosca, 1935.
Marx, K., *Capital*, traduzione di S. Moore, E Aveling e E. Untermann, 3 voll., Charles H. Kerr and Co., Chicago, 1906-09.
— *A Contribution to the Critique of Political Economy*, traduzione di N. I. Stone, Charles H. Kerr and Co., Chicago, 1904.
— *Letters to Dr. Kugelmann*, International Publishers, New York, 1934.
— *The Poverty of Philosophy*, traduzione di H. Quelch, Charles H. Kerr and Co., Chicago, 1910.

— *Theorien über den Mehrwert*, a cura di K. Kautsky, 3 voll., Stuttgart, 1905 ss.
— and Engels, F., *Critique of the Gotha Program*, International Publishers, New York, 1933.
— — *The German Ideology*, a cura di R. Pascal, International Publishers, New York, 1933.
— — *Germany: Revolution and Counter-Revolution*, International Publishers, New York, 1933.
Marx, K. *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Einaudi, Torino, 1950.
— *Opere filosofiche giovanili*, a cura di G. Della Volpe, 2 voll., Rinascita, Roma, 1950.
— *Manifesto del partito comunista*, a cura di E. Cantimori, Einaudi, Torino, 1962.
— *Il capitale*, traduzione di D. Cantimori, R. Panzieri e M. L. Boggieri, Rinascita, Roma, 1952-1956.
— *Per la critica dell'economia politica*, a cura di E. Cantimori, Editori Riuniti, Roma, 1957.
— *Lettere a Kugelmann*, a cura di C. Julg, Rinascita, Roma, 1950.
— *La miseria della filosofia*, traduzione di F. Rodano, Rinascita, Roma, 1949.
— *L'ideologia tedesca*, traduzione di F. Codin, Editori Riuniti, Roma, 1958.
Per una bibliografia completa delle traduzioni italiane delle opere di Marx e Engels, vedi G. M. Bravo, *Marx e Engels in lingua italiana*, Avanti!, Milano, 1962.

Lenin, *Selected Works*, 12 voll., International Publishers, New York, 1934 ss.
— *Opere complete*, più volumi in corso di pubblicazione, Editori Riuniti, Roma, 1954 ss.
— *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1965.

Saint-Simon, *Oeuvres*, a cura di Enfantin, 11 voll., Paris, 1868-76.
Doctrine Saint-Simonienne. Exposition, Paris, 1854.
Sismondi, S., *Nouveaux principes d'économie politique*, 2 voll., Paris, 1827.
Proudhon, P.-J., *Système des contradictions économiques*, a cura di C. Bouglé e H. Moysset, 2 voll., Paris, 1923.
— *De la création de l'ordre dans l'humanité*, a cura di C. Bouglé e A. Cuvillier, Paris, 1927.
Comte, A., *Discours sur l'esprit positif*, Paris, 1844.
— *Cours de philosophie positive*, a cura di E. Littré, 6 voll., Paris, 1877.
— *Système de politique positive*, 4 voll., Paris, 1890.

— *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, libera traduzione e sintesi di H. Martineau, 3 ed., 2 voll., London, 1893.
Mill, J. St., *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 8 ed., New York, 1884.
— *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy* London, 1844.
— *Auguste Comte and Positivism*, London, 1882.
Spencer, H., *The Study of Sociology*, New York, 1912.
— *The Principles of Sociology*, 3 voll., New York, 1884-97.
Stahl, F., *Philosophie des Rechts*, 3 e 4 ed., 3 voll., Heidelberg, 1854 (edizione italiana, G. Favale e Comp., Torino, 1853).
— *Das monarchische Prinzip*, Heidelberg, 1845.
— *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche*, Berlin, 1868.
— *Siebzehn parlamentarische Reden*, Berlin, 1862.
Stein, L., v., *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, a cura di G. Salomon, 3 voll., München, 1923.
— *Gesellschaftslehre*, Stuttgart, 1856.
Green, L. T., *Lectures on the Principles of Political Obligation*, London, 1895.
Bosanquet, B., *The Philosophical Theory of State*, London, 1899.
Hobhouse, L. T., *The Metaphysical Theory of the State*, London, 1918.
Gentile, G., *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, Pisa, 1916.
Panunzio, S., *Lo Stato fascista*, Bologna, 1925.
Mussolini, B., *La dottrina del fascismo*, Milano, 1932.
Hitler, A., *Mein Kampf*, Reynal and Hitchcock, New York, 1939.
Rosemberg, A., *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 7 ed., München, 1933.
— *Gestaltung der Idee*, München, 1936.

SULLA TEORIA DIALETTICA DELLA SOCIETÀ

Adams, H. P., *Karl Marx in his Earlier Writings*, London, 1940.
Adoratsky, V., *Dialectical Materialism*, New York, 1934.
Bukharin, N. I., *Historical Materialism*, New York, 1925.
Cornu, A., *Karl Marx, De l'hégélianisme au materialisme historique*, Paris, 1934.
— *Marx e Engels. Dal liberalismo al comunismo*, Milano, 1962.
Croce, B., *Materialismo storico ed economia marxista*, Palermo, 1900.
Hook, S., *Towards the Understanding of Karl Marx*, New York, 1933.
Hyppolite, J., *Études sur Marx et Hegel*, Paris, 1959. (edizione italiana, Bompiani, Milano, 1964).
Jackson, T. H., *Dialectics. The Logic of Marxism and its Critics*, London, 1936.

Korsch, K., *Marxismus und Philosophie*, Leipzig, 1930.
— *Karl Marx*, London, 1938.
Lenin, *Aus dem philosophischen Nachlass*, a cura di V. Adoratski, Wien-Berlin, 1932.
Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1932.
Paschukanis, E., *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*, Wien-Berlin, 1929.
Plekhanov, G. V., *Fundamental Problems of Marxism*, a cura di D. Ryazanov, New York, 1929 (edizione italiana, Istituto Editoriale Italiano, Milano, 1947).
Troeltsch, E., *Die Marxistische Dialektik*, in « Gesammelte Schriften », vol. III, Tübingen, 1922.

IL REVISIONISMO

Bernstein, E., *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart, 1899 (edizione italiana, Bottega dell'Antiquario, Roma, 1945).
— *Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus*, Berlin, 1904.
Kautsky, K., *Bernstein und die materialistische Geschitsauffassung*, in « Die Neue Zeit », 1898-99, vol. II.

SUI FONDAMENTI DEL POSITIVISMO

Artz, F. B., *Reaction and Revolution*, 1814-32, New York - London, 1934.
Booth, A., *Saint-Simon and Saint-Simonism*, London, 1871.
Caird, E. *The Social Philosophy and Religion of Auguste Comte*, Glasgow, 1893.
Grossmann, H., *Sismonde de Sismondi et ses theories économiques*, Warsaw, 1925.
Lévy-Bruhl, L., *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, 1900.
Sée, H., *Französische Wirtschaftsgeschichte*, vol. II, Jena, 1936.
— *La vie économique de la France sous la monarchie censitaire*, Paris, 1927.
Weill, G., *Saint-Simon et son oeuvre*, Paris, 1894.

SULLA FILOSOFIA DELLA RESTAURAZIONE

Brie, S., *Der Volksgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule*, Berlin, 1909.
Frantz, C., *Schelling's positive Philosophie*, Cöthen, 1880.
Kantorowicz, H., *Volksgeist und historische Rechtsschule*, in « Historische Zeitschrift », vol. 108, 1912.
Kaufmann, E., *Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzips*, Leipzig, 1906.

Landsberg, F., *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, vol. II, München, 1910.
Mannheim, K., *Das konservative Denken*, in « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », vol. LVII, 1927.
Mehring, F., *Zur preussischen Geschichte von Tilsit bis zur Reichsgründung*, Berlin, 1930.
Schnabel, F., *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, 4 voll., Freiburg, 1933-7 (edizione italiana del solo volume dedicato alla *Storia religiosa della Germania nell'Ottocento*, Morcelliana, Brescia, 1944).
Treitschke, H., v., *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, 5 voll., Leipzig, 1890-96.
Valentin, V., *Geschichte der deutschen Revolution von 1848-49*, 2 voll., Berlin, 1930.

LA FILOSOFIA SOTTO IL FASCISMO E IL NAZIONALSOCIALISMO

Croce, B., *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari, 1928.
Hobson, J. A., *Imperialism*, London, 1938.
Michels, R., *Italien von Heute*, Zürich, 1930.
Silone, I., *Der Fascismus*, Zürich, 1934.

Bäumler, A., *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin, 1937.
Böhm, F., *Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig, 1938.
Brady, R. A., *The Spirit and Structure of German Fascism*, The Viking Press, New York, 1937.
Dietrich, O., *Die philosophischen Grundlagen der Nationalsozialismus*, Breslau, 1935.
Heidegger, M., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breslau, 1933.
Heyse, H., *Idee und Existenz*, Hamburg, 1935.
Koellreutter, O., *Vom Sinn und Wesen der Nationalen Revolution*, Tübingen, 1933.
— *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*, Berlin, 1935.
Krieck, E., *Nationalpolitische Erziehung*, Leipzig, 1932.
— *Die deutsche Staatsidee*, Leipzig, 1934.
— *Volkisch-politische Anthropologie*, parte III, Leipzig, 1938.
— *Volk im Werden*, Leipzig, 1933 ss.
Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, München, 1932.
— *Staat, Bewegung, Volk*, Hamburg, 1933.
— *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg, 1934.

— *Principi politici del nazionalsocialismo* a cura di D. Cantimori, Firenze, 1935.

Dennis, L., *The Dynamics of War and Revolution*, New York, 1940.
Kolnai, A., *The War Against the West*, New York, 1938.
Marcuse, H., *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in « Zeitschrift für Sozialforschung », vol. III, Paris, 1935.

INDICI

INDICE DEI NOMI

INDICE DEL VOLUME